دراسة في التجربة الصوفية

نهاد خياطة

دار المعرفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

دار المعرفة

نشر - توزيع - طباعة - ترجمة

دمشق - خلف البريد - شارع الجمهورية - ص.ب ٣٠٢٦٨
سجل تجاري ٥٤٠٩٢ - هاتف ٢١٠٢٦٩ - تلكس ٤١٢٥٣٥ طه

مطبعة الصباح

دمشق - هاتف ٢٢٢١٥١٠

عدد النسخ (١٠٠٠)

الفصل الأول

مدخل إلى فكر ابن عربي
(محاولة)

المبحث الأول : التجربة الصوفية بين وحدة الشهود ووحدة الوجود .
المبحث الثاني : معيارات التمييز بين وحدة الوجود والحلول .
المبحث الثالث : مصادر وحدة الوجود من الكتابة والسنة

١/ التجربة الصوفية
بين
وحدة الشهود ووحدة الوجود

ـ١ـ

إذا قال الصوفي : لا أرى شيئاً غير الله ، فهو في حال وحدة شهود.وإذا قال : لا أرى شيئاً إلا وأرى الله فيه ، فهو في حال وحدة وجود . وهذا أوجز تبسيط ممكن لهذين الاصطلاحين اللذين يختزلان التجربة الصوفية في كل أبعادها . فحال وحدة الشهود هي حال الفناء ، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء . والفناء والبقاء متلازمان وكذلك وحدة الشهود ووحدة الوجود : فإن كنت فانياً عن شيء فإنك لابد باق بغيره ، أو كنت باقياً في شيء فأنت لامحالة فان عن سواه . وهذا أمر طبيعي ، بما أن الإنسان عاجز عن جمع همته ، أو تسليط انتباهه ، على أكثر من موضوع واحد في نفس اللحظة . هذه الورقة التي أكتب عليها إن فكرت فيها (طولها ، عرضها، لونها ، الخ ..) ، تعذرعلي أن أكتب عليها ، وإن فكرت في الكتابة أو فيما أكتب ، تعذر علي التفكير في الورقة . في الحالة الأولى ، يقال في المصطلح الصوفي : أنا باق في الورقة ، فان عن الكتابة . وفي الحالة الثانية ، يقال : أنا فان عن الورقة ، باق بالكتابة .

وخير مثال يوضح لغير المختص حالي الفناء والبقاء الممثل السينمائي أو المسرحي الذي يؤدي دوراً رسمه له المخرج ، الممثل في هذه الحالة يتكلم كلاماً غير كلامه هو ، ويأتي أفعالاً ليست أفعاله هو ، بل كلامه وأفعاله كلام وأفعال الشخصية التي يقوم بتمثيلها . فالممثل ، في أثناء التمثيل ، فان عن نفسه ، باق بدوره .

مثال آخر ، كثيراً ما يذكره الصوفية في تصانيفهم ، ما قاله قيس ليلى لما سئل عن ليلى أين هي ؟ أجاب : أنا ليلى ، فقيس ، لما قال ما قال ، كان فانياً عن نفسه ، باقياً بليلى .

قلنا إن الفناء والبقاء متلازمان : فلا فناء بلا بقاء ، ولابقاء بلا فناء . والفناء

الصوفي تخصيصاً ، هو فناء عن الخلق وبقاء الحق . والصوفي أبداً مابين فناء وبقاء . لكن بقاءه ليس دوماً بقاء بالحق ، لاضطراره ، بحكم بشريته ، إلى الانصراف إلى بعض شؤونه اليومية فهل يقال ، في هذه الحالة،إنه باق بهذه الشؤون ، فان عن الحق ؟ تخلصاً من تعبير «الفناء عن الحق» الذي لايليق بالصوفي ، بل ولايليق حتى بالمؤمن غير الصوفي ،أن يتفوه به أمام الحضرة الإلهية ، اصطلح الصوفية على تسمية هذه الحالة بمقام « الفرق » في مقابل مقام «الجمع» :« فإثبات الخلق من باب التفرقة ، وإثبات الحق من نعت الجمع » (١) .

- ٢ -

ووحدة الشهود نوع من التوحيد يختلف عن توحيد الإيمان الذي نصت عليه الشريعة ، من حيث إن التوحيد الأول توحيد يقيني ، تجريبي ، أو ذوقي ، على حد المصطلح الصوفي . بينما التوحيد الشرعي إيماني ، نقلي ، يلتمس إليه الدليل بالنظر العقلي . وعلى هذا فإن التوحيد الشهودي ، أو وحدة الشهود ، حال أو تجربة ، لافكر ولا اعتقاد . يقول الدكتور أبو العلا عفيفي : هو التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تجل عن الوصف وتستعصي على العبارة ، وهي الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق ، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية (٢) . ويقول : هذا هو الفناء الصوفي بعينه ، وهو أيضاً مقام المعرفة الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد الذي أشار إليه ذو النون المصري (إذ يقول) : « إنه بمقدار مايعرف العبد من ربه يكون انكاره لنفسه ، وتمام المعرفة بالله تمام انكار الذات » . فإن العبد إذا انكشف له شمول القدرة والإرادة الإلهية والفعل الإلهي ، اضمحلت الرسوم والآثار الكونية في شهوده وتوارت إرادته وقدرته وفعله في إرادة الحق وقدرته وفعله ، ووصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء : لأنه يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده . هذه أيضاً هي الحال التي يسميها الصوفية « وحدة الشهود» (٣) وينقل عفيفي عن التهانوي ، في « نتائج الأفكار القدسية » ، قوله : « و التوحيد عند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد ، وذلك بألا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله » (٤) . كذلك ينقل عنه قوله : فيرى صاحب هذا التوحيد كل

الذوات والصفات والأفعال متلاشية في أشعة ذاته (أي ذات الحق)* وصفاته وأفعاله ، ويجد نفسه في جميع المخلوقات كأنها مدبرة لها وهي أعضاؤها (٥) . ثم يقول التهانوي : ويرشد فهم هذا المعنى إلى تنزيه عقيدة التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل ، كما طعن فيهم (أي الصوفية)* طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق ، لأنه إذ لم يثبتوا معه غيره فكيف يعتقدون حلوله فيه أو تشبيهه به ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (٦) .

يعقب عفيفي على عبارة التهانوي بقوله : ولكن قول التهانوي أن الصوفية لايثبتون مع الله غيره ، ولا مع صفاته صفات أخرى ، ولا مع أفعاله أفعالاً أخرى ، إذا أخذ على إطلاقه لايجعل الصوفية من القائلين بالتوحيد ، بل بوحدة الوجود ، وهو معنى للتوحيد كادت المدرسة البغدادية في القرن الثالث – ومن زعمائها أبو القاسم الجنيد – أن تقول به (٧) .

– ٣ –

قبل أن نتناول هذه النقطة الأخيرة ، ننظر كيف عبر الصوفية عن هذا النوع من التوحيد أعني وحدة الشهود :

١ – سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال : هو اليقين . فقال السائل : بين لي ماهو . فقال : معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل لاشريك له . فإذا فعلت ذلك فقد وحدته (٨) .

قوله : اليقين ، وهو عند القوم درجة أعلى من الإيمان ، يعني المشاهدة أو الشهود (٩) .

٢ – قال الجنيد : التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم ، وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل . يعقب على هذا القول الشيخ زكريا الأنصاري بقوله أي هو معنى يخلقه الله في قلب الموحد ويغلب على قلبه حتى لايرى غيره – تعالى – كما في الأزل (١٠) .

٣ – وقال الجنيد : أيضاً وقد سئل عن توحيد الخاص فقال : أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله – سبحانه – تجرى عليه تصاريف تدبيره ، في مجارى أحكام

---

* من تدخل عفيفي .

قدرته في لجج بحار توحيده ، بالفناء عن نفسه ، وعن دعوة الخلق له ، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه ، بذهاب حسه وحركته ، لقيام الحق – سبحانه – له فيما أراد منه – وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون (١١) .

والمهم في هذا التوحيد قوله (أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون فهو يشير – كما يقول السراج الطوسي – إلى قوله تعالى ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ﴾ الآية . (٢) ، وتكملة الآية ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾ (الأعراف :١٧٢) أي أن شهادة الخلق للحق بوحدانيته وربوبيته قد أخذها الله تعالى من بني آدم في الميثاق الأول ، في عالم الغيب قبل أن يوجدوا في عالم الشهادة ، عندما كانوا مجرد امكانية وجود ، أو مجرد وجود بالقوة ، وقبل أن ينتقلوا إلى وجود بالفعل في هذا العالم . فإذا فني الصوفي عن نفسه وعن الخلق كان في حال مماثلة لحاله في عالم الذر؟ لابل في نفس هذه الحال ...

٤ – وقال رويم : التوحيد محو آثار البشرية وتجرد الألوهية (١٣) أي فناء الخلق وبقاء الحق .

٥ – وقال الشبلي : وقد غلا في توحيده ، غلوا أدى به إلى تكفير الموحد : من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ، ومن أشار إليه فهو ثنوى ، ومن سكت عنه فهو جاهل ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل ، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن ، ومن نطق فيه فهو غافل ، ومن ظن أنه قريب فهو بعيد ، ومن تواجد فهو فاقد ، وكلما ميز تموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود إليكم ، محدث مصنوع مثلكم (١٤) .

مفتاح توحيد الشبلي هو العبارة الأخيرة التي تفيد استحالة توحيد المحدث (الخلق) للقديم (الحق) ، لأن توحيد المحدث محدث مثله ، فهو – بهذا الاعتبار – عدم أو بحكم العدم ، وإثبات وجود آخر مع الله الذي له وحده الوجود ، شرك أو الحاد به على حد تعبير الشبلي – وهذا ما أدى ببعضهم إلى القول : ماوحد الله غير الله (١٥) .

-٤-

يقول عفيفي : إن السراج (أبو نصر السراج الطوسي صاحب « اللمّع ») والقشيري (أبو القاسم القشيري صاحب الرسالة الشهيرة المعروفة باسمه) أدركا إمكان الانتقال من وصف حال الفناء الصوفي إلى وضع نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو المزج أو وحدة الوجود * : أي الانتقال من قول الصوفي (انني في حال خاصة هي حال الوجد أو الفناء - لاشعور لي إلا بالله ، أو أنني لا أشهد سوى الله) إلى القول بأنه لاوجود إلا الله . وهذا الانتقال طبيعي ، واحتمال الوقوع فيه احتمال كبير ، ولكنه ليس انتقالاً منطقياً (١٦).ثم يتابع عفيفي : فإن للصوفي أن يشعر بما يشاء ، وأن يعبّر عن شعوره كيفما شاء ، ولنا أن نصدق مايقوله في وصفه شعوره أولا نصدق ، ولكن ليس له أن يُني على هذا الشعور نظرية في طبيعة الوجود ، إذ الشعور ليس نوعاً من أنواع العلم ولا يصح أن يني عليه نظرية في طبيعة الوجود من حيث هو وجود (١٧) . ثم يخلص عفيفي إلى القول : فلا بد إذن من أن نفرق في وضوح بين « وحدة الشهود » و « وحدة الوجود » . ولعل من الخلط بين الوحدتين هو الذي أدّى ببعض الباحثين في التصوف الإسلامي من المستشرقين إلى القول بأن فكرة وحدة الوجود هي الفكرة الأساسية المسيطرة على هذا التصوف برمّته . وإن من التجنّي أن يوصف متصوفة القرنين الثالث والرابع أمثال أبي يزيد البسطامي والجنيد البغدادي والشبلي بأنهم من القائلين بوحدة الوجود في حين أن أقوالهم صريحة في وحدة الشهود المرادفة للتوحيد (١٨) .

-٥-

يستفاد مما تقدم :

أولاً - إن وحدة الشهود أو الفناء عن الخلق هي « بالمصطلح الصوفي ، « حال » لا فكرة ولا اعتقاد ، وهي الحال التي يقول الصوفية أنهم لايرون فيها غير الله .

ثانياً - إن انتقال الصوفي من القول أنه لايرى غير الله إلى القول أنه لاوجود إلا الله انتقال « طبيعي » ولكنه غير منطقي كما يقرر عفيفي .

ثالثاً - إن وحدة الوجود نظرية ميتافزيقية أو عقيدة تنظر إلى الله والعالم على أنهما كينونة واحدة ، أو هي القول بانتفاء ثنائية الحق والخلق ، وإثبات الوجود للحق وحده . وقد يعبر عنها بعضهم بالحلول ، لكن هذا غير دقيق (١٩) .

* انظر « اللمع » للسراج ص٥٤٣ و ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥٢

-٦-

تبين معنا ، فيما تقدم ، أن ثمة تلازماً بين الفناء والبقاء ، بحيث لايوجد فناء بلا بقاء ، ولا بقاء بلا فناء ، بل أن الفناء هو عين البقاء . وهما حقيقة واحدة ولافرق بينهما إلا بالاعتبار، أو قل أنهما مظهران من حقيقة واحدة : أحدهما سلبي (الفناء) وثانيهما إيجابي (البقاء). كما تبين معنا أن وحدة الشهود تسمية أخرى للفناء ، ووحدة الوجود تسمية أخرى للبقاء ، وكلتا التسميتين – وشأنهما في هذا كشأن الفناء والبقاء – تعبّر عن حقيقة واحدة ، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار ، حتى ليمكننا القول أن وحدة الشهود هي عين وحدة الوجود ، قياساً على القول أن الفناء هو عين البقاء .

لكننا لوعدنا إلى مثال:الممثل.. الذي يؤدي دور شخصية معينة ، لايمكننا التمييز بين ثلاثة أحوال : أولها ، فناء الممثل عن نفسه ، وثانيها ، بقاؤه في الشخصية التي يلعب دورها . وثالثها ، بقاء الشخصية التي يلعب دورها فيه : فهي التي تنطق بلسانه فيما هو ينطق بلسانها ، وهي التي تفعل من خلاله فيما هو يفعل من خلالها ، وعلى هذا قد يعني بقاء الصوفي في الحق بقاء للحق في الخلق أيضاً . ومن هنا قال الحلاج : « مافي الجبة غير الله ! ».

ويمكننا أن نلاحظ هذه الأطوار الثلاثة في وصف عفيفي للتجربة الصوفية إذ يقول : ولكن العبد الفاني عن نفسه ، الباقي بربه ، ليس في حالة سلبية محضة كما قد سبق إلى الأوهام ، لأن بقاءه بالله يشعره بنوع من « الفاعلية » لاعهد له به،إذ يرى نفسه وكأنه منفّذ للإرادة الإلهية مدبّر لكل مايجري في الوجود ، محرّك للأفلاك ، قطب الوجود الذي يدور عليه كل شيء (٢٠) .

-٧-

نعود الأن إلى قول عفيفي أن انتقال الصوفي من القول أنه لايرى غير الله إلى القول بأنه لاوجود إلا الله هو انتقال « طبيعي » ، لكنه « غير منطقي » ، فنتساءل متى كان الطبيعي غير منطقي ، ونحن ما استفدنا المنطق إلا من طبيعة الأشياء ؟ ثم إننا لانستطيع أن نفهم لماذا يعترض عفيفي على الصوفي أن يبني على شعوره نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود من حيث هو وجود ؟ ترى ، ماذا كان عسى أن يكون عليه الفكر الإسلامي لولا ابن عربي ؟

أما قوله أن الشعور ليس نوعاً من أنواع العلم ففيه غموض من حيث أنه لم يبين

لنا ماذا يقصد بالعلم . ثم لماذا لاتكون المحصلة الشعورية علماً على صعيدها الخاص ؟ أم لعل الصوفي قد اصطنع شعوره اصطناعاً أو تكلّفه تكلفاً ؟ حسبه أن يكون صادقاً في تجربته وفي التعبير عنها . هذا ، على الرغم من أن عفيفي يعترف بأن تجربة وحدة الشهود هي « أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقاً بقطع النظر عمن يحصل له هذا الشهود ، ومن موطنه وجنسه ودينه » ، مؤكداً « أن الوثائق المعتمدة تثبت أنها حالة عالمية جَرَّبها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم وطلقوا عليها أو رمزوا إليها بأسماء مختلفة » (٢١) .

وليس يخفى على دارس أن الحقيقة العلمية ، بالمعنى الحديث ، تتصف بالعالمية والتكرار ، ولم يبق إلا « الحتمية » تتصف بها التجربة الصوفية حتى تندرج في جملة الحقائق العلمية ، بعد اتصافها بالعالمية والتكرار ، على نحومايبين عفيفي نفسه .

-٨-

يقول عفيفي ، وهو في صدد تبرئه ذي النون المصري من « تهمة » وحدة الوجود : وقد يقال في بعض ما أثر عنه من أقوال في المحبة الإلهية نفحة من نفحات وحدة الوجود (أقول : تأمل هنا كلمة « نفحة » !) لأنه لايرى في الوجود شيئاً إلا ورأى الله فيه . ولكن القول بوجود نظرية في وحدة الوجود في هذا العصر المبكر من عصور التصوف (يريد القرن الثالث) مبالغة لا مبرر لها . والأولى أن توصف أقوال ذي النون المصري والجنيد - بل وأبى يزيد البسطامي - بأنه نفثات قلوب فاضت بالمحبة الإلهية واستبدت بها وحدة الشهود لاوحدة الوجودكماأشرنا إلى ذلك مراراً(٢٢).

كذلك يستبعد عفيفي آن يكون ابن الفارض من أصحاب وحدة الوجود،إذ يقول : .. ومع استثناء بعض أبيات لابن الفارض في تائيته الكبرى (نظم السلوك) عليها مسحة وحدة الوجود (أقول : تأمل هنا أيضاً كلمة « مسحة » !)،لاتملك إلاّ أن نعدّه متصوفاً ينزع في حبه الإلٰهي منزع أصحاب وحدة الشهود لأنه لم يسلك طريق النظّار - كمافعل ابن عربي في أكثر ما كتب - من وضع المقدمات واستخلاص النتائج ، ومن تحليل المعاني الفلسفية وتأويل الآيات القرآنية والأحاديث بشتى أساليب التأويل لينفذ منها إلى مذهبه . يقول عفيفي : لم يفعل ابن الفرض شيئاً من هذا ولكنه استسلم لوجده وساستغرق في حبه ،وغاب عن نفسه وعن كل ماحوله ، فلم يشهد شيئاً إلا شهد الله فيه : فاعلاً ومؤثراً، ولم يقع نظره على جميل إلاّ رآه مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الإلهي المطلق (٢٣) .

-٩-

إذن ، في بعض أقوال ذي النون المصري في المحبة « نفحة » من نفحات

وحدة الوجود،وفي بعض أشعار ابن الفارض « مسحة » من وحدة الوجود . هكذا يصر عفيفي على أن وحدة الوجود لايمكن أن تكون إلا نظرية يسلك فيها صاحبها طريق النظّار (= المنظّرين) من وضع المقدمات واستخلاص النتاذج الخ .. لكنه مادام يعترف « بالنفحة » و « المسحة » ، فلماذا لايعترف « بالحال » ، شأنها في هذا كشأن وحدة الشهود ؟ ثم ، ألا يحق لنا أن – نتساءل : من أين هبّت هذه « النفحة » ، ومن أين طلعت هذه « المسحة » ؟ إن كانت من داخل التجربة فلا يحق لنا أن نقبلها أو نرفضها إلاّ بمقدار مايحق لنا أن نقبل أو نرفض وحدة الشهود .

تقدم منا القول أن وحدة الوجود هي ، في الأصل ، « حال » لاتختلف ، من هذه الناحية ، عن « حال » وحدة الشهود ، وأنها تشكل جانباً آخر من التجربة الصوفي ، وهو جانب البقاء في مقابل الفناء الذي ماهو إلاوحدة الشهود .

يقول ابن عجيبة في تعريف له بحالي الفناء والبقاء : إن الفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء ، وتغيبك عن كل شيء ،سوى الواحد الذي (ليس كمثله شيء) ، وليس معه شيء . أو تقول : هو شهود حق بلا خلق ، كما أن البقاء هو شهود خلق بحق .. فمن عرف الحق شهده في كل شيء ولم ير معه شيئاً ، لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود عالم الأرواح ، ومن شهود عالم الملك إلى شهود فضاء الملكوت . ومن فني به وانجذب إلى حضرته غاب في شهود نوره عن كل شيء ولم يثبت مع الله شيئاً (٢٤) .

بعبارة أخرى ، إن الفناء أو وحدة الشهود هو امتصاص التجليات الإلهية في مبدئها ، أو هو اختزال الدائرة في نقطة المركز ، بينما البقاء هو شيوع المبدأ الإلهي في تجلّياته ، أو هو انداياح نقطة المركز في الدائرة . في الحالة الأولى يغيب الخلق في الحق ، وفي الثانية يتجلّى الحق في الخلق . والخلق والحق أبداً مابين غياب وتجلٍّ . وهكذا لايصح أبدا الاعتماد على أحد طرفي المعادلة وإهمال الآخر .

–١٠–

مرّ معنا إشارة السراج إلى الآية ١٧٢ من سورة الأعراف في معرض تفسيره لمفهوم توحيد الخاصة عند الجنيد في قوله (أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان من قبل أن يكون) . والآية المذكورة ، وهي آي الميثاق الأول الذي أخذه الله تعالى من بني آدم وهم في عالم الذرّ شهادة منهم له – تعالى – بالربوبية ، أي وَهُمْ بَعْدُ لم يُخلَقوا ، أي وهُمْ في حكم العدم ،أو بالمصطلح الصوفي ، في حال الفناء – هذه الآية أصل قرآني لحال وحدة الشهود ، لأن الذي أنطقهم ، وهم بعد لم يُخلَقوا ،

وأشهدهم على ربوبيته ، إنما هو الحق تعالى ، لاهم ؛ فكأن الحق قد شهد لنفسه بنفسه بالربوبيّة بما بثّه فيهم من علمه بتوحيده لذاته . ولذلك قال بعضهم : ماوحّد الله غير الله ، والتوحيد للحق من الخلق طفيلي ، كما مر معنا . وفي هذا إشارة إلى قوله تعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾– الآية ١٨ من سورة آل عمران ، كما يرى ذلك صاحب اللمع (٢٥) . أقول : وهذا أصل قرآني ثان لوحدة الشهود أو حقيقة التوحيد . فكأن توحيد الخلق للحق لايتم إلا بإمّحاء الخلق واضمحلالهم ، بحيث لايبقى غير الحق ، وهذا بحد ذاته شهادة على نفسه بنفسه بالوحدانيّة ، كما تقدم . أو كأن شهادة التوحيد لاتكون إلاّ بتوحيد الشهادة ، بأن يكون الموحد واحداً ،وهو الحق تعالى ، أو الخلق – يا للتناقض – في حال غيابهم عن الخلق ، وفي هذه الحالة أيضاً لايكون الموحد إلا الحق ! .

والحق – تعالى – هو الذي يحي ويميت ، ويفني ويبقي ، وينفي ويثبت . فإذامات الانسان عن أنيته حيي بالله ، وإذا فني عن نفسه بقي في الله ، وإذا نفى وجوده ثبت بالله ،بذلك يكون كل فعل من أفعاله ، وكل قول من أقواله ، من الله وبالله ولله ، ويكون القائل والفاعل ، بل والموحّد ، هو الله ! .

–١١–

والآن ، ماحظّ وحدتي الشهود والوجود من شهادتي السلام (أشهد ألاإله إلا الله وأن محمداً رسول الله) ؟

نحن نذهب إلى أن هاتين الشهادتين تمثلان حالي وحدة الشهود (الفناء) ووحدة الوجود (البقاء)خير تمثيل : فالشهادة الاولى إذ تنفي الالوهة عن كل ماسوى الله تعالى وتثبتها لله تعالى وحده إنما تنفي الوجود أيضاً عن كل ماسواه تعالىٰ من حيث إن كل الموجودات غيره صائرة إلى زوال ، بما هي مخلوقة محدثة لاحظ لها في قدم ، وتثبت الوجود لله تعالى وحده بما هو الوجود القديم الأبدي .

والشهادة الأولى إذ تنفي الوجود عن الخلق وتثبته للحق ، إنما تحرر الألوهة من المحسوس وتثبت لها صفة الإطلاق ، وهي – في الوقت نفسه – دعوة للإنسان إلى التحرر من عبادة – المحسوس ، ورفض كل عبودية منه للخلق . لكن الإنسان وحده – معتمداً على وسائله الخاصة – لايستطيع أن يحقق هذا التحرر ، لأن النسبي (المحسوس) لاسبيل لنسبي مثله (الإنسان) أن يقوى عليه ، بل لابد من مواجهة

النسبي بالمطلق .فاقتضى الأمر توجهاً من المطلق إلى النسبي بمقدار ما اقتضى توجهاً من النسبي إلى المطلق ، فكان من الأول الوحي ومن الثاني العبادة والخضوع (الإسلام) فالذي أوجد العالم ، ليس استقلاله عن المطلق بل تبعيته له بما هو نسبي . وهذا مقتضى الشهادة الثانية . وإذا كانت الشهادة الأولى تحرر الألوهة من المحسوس ، فإن الشهادة الثانية تعود فتقيد المحسوس بالألوهة ، بعد أن كانت هذه مقيدة به ، فيكون العالم موجوداً بمقدار ماهو خاضع (مسلم) لله ، ويكون الإنسان موجوداً بمقدار ماهو حر من عبوديته للمحسوس ، لأن عبوديته للمطلق هي عين حريته من النسبي .

-١٣-

نخلص من كل ماتقدم:أن وحدة الوجود هي ، في الأصل ، حال قبل أن تكون نظرية وأنها – إلى جانب وحدة الشهود – جزء لايتجزأ من التجربة الصوفية . وعلى هذا يمكننا القول ، مجاراة لبعض المستشرقين ، أن السمة الغالبة على التصوف الإسلامي برمته هي سمة وحدة الوجود . كما يمكننا التمييز ، مجاراة للدكتور عفيفي ، بين وحدة الوجود بما هي حال – وقد اعترف عفيفي بذلك اعترافاً ضمنياً – ووحدة الوجود بما هي نظرية . لكن هذه النظرية غير آتية من فراغ ، بل أساسها التجربة وقوامها الذوق ، تناولها العقل فصاغ منها نظاماً فكرياً قد يقبل به البعض ، أو يرفضه كلاً أو بعضاً . وكلا الرفض والقبول اغناء للحياة الإنسانية .

هذا ، وأغلب الظن أن حال وحدة الوجود تحصل للصوفي عندما يبدأ يصحو من غيبته عن العالم ، وقبل أن يعود إلى أرض الواقع تماماً . في هذه الحالة ، لايكون الصوفي « باقياً » في شهود الله وحده ، ولا في شهود العالم وحده ، بل في شهودهما معاً ، فيرى الله في كل شيء ، ويرى كل شيء في الله ، ثم ما يلبث أن تتلاشى رؤيته لله تدريجياً بمقدار ماتزيد رؤيته للعالم ، حتى يحط على أرض الواقع تماماً ويعود إلى حياته اليومية .

وكنا ميزنا أطوارا ثلاثة في التجربة الصوفية : الفناء ، البقاء ،التفرقة . في الفناء يقول الصوفي : هو هو ! وفي البقاء يقول : أنا هو ! . وفي التفرقة (البقاء في العالم يقول : أنا أنا وهو هو ! .

لكن ، هل وحدة الوجود هي الحلول ؟ للجواب عن هذا السؤال بحث آخر .

مراجع البحث

١ – الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف ، مصر بلا تاريخ ج١ (ص ٢٥٤) .

٢ – الدكتور أبو العلا عفيفي ، التصوف – الثورة الروحية في الإسلام ، بيروت ، بلا تاريخ ، دار الشعب ، ص ١٥١ .

٣ – نفس المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

٤ – نفس المرجع ، ص ١٦٣ – ١٦٤ .

٥ – نفس المرجع ، ص ١٥١ .

٦ – نفس المرجع ، ص ١٥١ – ١٥٢ .

٧ – نفس المرجع ، ص ١٥٢ .

٨ – الرسالة ، ج١ ، ص ٤٦ .

٩ – الرسالة القشيرية ، ج ١ ، ٣٠١ و ٤٩٨ – ٥٠٦ .

١٠ – نفس المرجع ، ج٢ ، ص ٥٨٣

١١ – نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٥٨٤ .

١٢ – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور مصر ١٣٨٠ – ١٩٦٠ – ص ٥٠ .

١٣ – الرسالة القشيرية ، ج ٢ ، ص ٥٨٧

١٤ – نفس المرجع السابق ، ج٢ ، ص ٥٨٦ – ٥٨٧ .

١٥ – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع ، ص ٥٢ .

١٦ – أبو العلا عفيفي ، التصوف – الثورة الروحية في الإسلام ، ص ١٧٠

١٧ – نفس المرجع ، ص ١٧٠

١٨ – نفس المرجع ، ص ١٧٠ – ١٧١

١٩ – الدكتور زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، بيروت ، بلا تاريخ ، الجزء الأول ، ص ١٢٤ – ١٢٥ و ١٧٢ .

٢٠ – أبو العلا عفيفي ، التصوف – الثورة ... ، ص ١٦٤ .

٢١ – نفس المرجع السابق ، ص ١٧٤
٢٢ – نفس المرجع ، ص ٢١٠
٢٣ – نفس المرجع ، ص ٢١٦ – ٢١٧
٢٤ – أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني ، ايقاظ الهم في شرح الحكم ، مصر ، ط٢ ، ١٣٩٢ – ١٩٧٢ – ص ٢٩٦
٢٥ – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع ، ص ٥٢ .

٢/ معيارات التمييز بين وحدة الوجود والحلول

-١-

تكلمنا في المقال السابق عن وحدة الوجود بما هي ، في المصطلح الصوفي ، «حال» تشكل جزءاً لايتجزأ من التجربة الصوفية ، وقلنا إنها مرادفة لحال « البقاء» وملازمة لحال «الفناء» التي ترادف « حال » وحدة الشهود .

بقي علينا أن نتكلم على «وحدة الوجود» ، بما هي نظرية أو عقيدة أو مذهب وهي النظرية التي انعقد لواء زعامتها للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي .

وكنا أشرنا في المقال المذكور إشارة عابرة إلى وحدة الوجود من حيث هي نظرية ، وقلنا إنها نظرية ميتافيزيقية أو عقيدة تنظر إلى الله والعالم على أنهما كينونة واحدة ، أو هي القول بانتفاء ثنائية الحق والخلق ، واثبات الوجود للحق وحده . وقد يعبر عنها بعضهم بالحلول وقد عقبنا على ذلك بالقول : ولكن هذا غير دقيق !

لكن القول بأن الله والعالم كينونة واحدة بدون تحفظ قد يؤدي بنا إلى القول بالحلول كما يؤدي بنا إلى نفس النتيجة لو أننا نفينا ثنائية الحق والخلق نفياً تاماً . أما إثبات الوجود للحق وحده فأحد معيارات التمييز بين الحلول ووحدة الوجود كما سوف نبين فيما بعد .

-٢-

إن نظرية وحدة الوجود تعترف بثنائية الحق والخلق ، وتنفيها في نفس الوقت . فهي تحافظ على الثنائية فيما تقول بالوحدة ، وتحافظ على الوحدة فيما تقول بالثنائية . أي أنها ثنائية في وحدة ، أو وحدة في ثنائية ، لكنها تمنح الوحدة قيمة مطلقة والثنائية قيمة نسبية والسبب في ذلك قدم الحق وحدث الخلق . فالخلق ، أو العالم محدث غير قديم . وأن وجوده ، بهذه الصفة ، ليس إلا وجوداً عابراً ، بما هو صائر إلى زوال بينما الحق تعالى موجود أزلاً ، وموجود أبداً ، بل هو الوجود بامتياز . وبذلك يكون وجود الخلق ،قياساً إلى وجود الحق ، وجوداً كالعدم ، أو هو اللاوجود . فكل ماله بداية ونهاية فهو محدث لاحظ له في قدم . وهو ، بهذه الصفة ،لاوجود له إلا مابين بدايته ونهايته. أما قبل البداية وبعد النهاية فعدم محض على صعيد الخلق بما هو خلق إذن فثنائية الحق والخلق معترف بها بمقدار وجود الخلق مابين نشأته ومآله . وإلا

فالوجود للحق تعالى وحده ، لأنه الوجود بامتياز . وعلى هذا تكون ثنائية الحق والخلق ذات قيمة نسبية ، ووجود الحق وحده ذو قيمة مطلقة . أو تقول إن ثنائية الحق والخلق شأن عابر ، بينما وجود الحق وحده هو الثابت والدائم أو تقول إن وجود الحق وجود حقيقي ، ووجود الخلق وجود اعتباري .

-٣-

ثمة معيار آخر هو التنزيه والتشبيه ، أو المباينة و المحايثة على حد تعبيرابن قيم الجوزيه (١) أو التقييد والإطلاق على حد قول ابن عربي (٢) . فإن كان الحق مبايناً أو مفارقاً ، للخلق مباينة مطلقة ،كان الخلق موجوداً بذاته ، ولم يكن حادثاً ، و كان حداً للألوهة . ويؤدي بنا إلى نفس النتيجة القول بأن الحق محايث للخلق محايثة مطلقة بلامباينة فيكون الله تعالى ، في هذه الحالة ، محدوداً بحدود العالم ، متناهياً كتناهي العالم ، نسبياً كنسبيته . إذن ، لابد من الاعتراف بكلتا صفتي التنزيه والتشبيه ، أو المباينة (المفارقة) والمحايثة (الكمون immanence أو البطون indwelling) . وأكثر الذين يهجمون على مذهب وحدة الوجود ، وينعتون أصحابه بالحلول،إنما هم من القائلين بمفارقة الألوهة للعالم مفارقة مطلقة (٣) وقد أخذ البروفيسور نيكلسون ، ومن بعده طوني سبنسر ، بهذا المعيار، وإن كان أولهما لم يتمسك به دائماً على حد قول هذا الأخير . يقول سبنسر :

يتمسك الصوفية تمسكاً شديداً ، من حيث مفهومهم لله ، بالعقيدة الإسلامية الأصلية القائمة على تنزيه الله عن الحوادث والممكنات. . ولذلك إذا فهمنا كلمة الحلول Pantheism على معناها الحقيقي (وهي القول بأن الله متحد بالعالم في الزمان والمكان اتحاداً تاماً وحصرياً) (٤) ، لم نجد فيهم من يعتقد بشيء كالحلول ، على الرغم مما يقال عنهم خلاف ذلك وقد بين البروفيسور نيكلسون – وإن كان لايتمسك دائماً بالمعيار الذي وضعه هو نفسه – أنه « مادامت المفارقة أمراً معترفاً به ، فإن أشد التوكيدات المتضمنة معنى الكمون ليست من قبيل الحلول بل من قبيل إحاطة الألوهة بكل شيء Panentheism (٥) *

-٤-

* – Panentheism اصطلاح ابتدعه نيكلسون ، على مايبدو ، ولم نجد له شرحاً فيما بين أيدينا من معاجم مقارنة فاقترحنا ترجمته على النحو المبين بانتظار من يصوبه لنا إن كانت تعوزه الدقه .

وقد جمع ابن عربي التنزيه والتشبيه : .. وبالجملة فالقلوب به هائمة والعقول فيه حائرة ، يريد العارفون أن يفصلوه تعالى بالكلّية عن العالم من شدة التنزيه فلا يقدرون ، ويريدون أن يجعلوه عين العالم من شدة القرب فلا يتحقق لهم ، فهم على الدوام متحيرون : «فتارة يقولون هو وتارة يقولون ما هو وتارة يقولون هو ما هو» ، وبذلك ظهرت عظمته تعالى (٦) .

ويقول الشيخ الأكبر في الفص الثالث من فصوص الحكم : اعلم - أيدك الله بروح منه - أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجانب الإلهي عين التحديد والتقييد . فالمنزه أما جاهل أو صاحب سوء أدب (٧) .

وفيما يتعلق بالتشبيه يقول : وكذلك من شبهه ومانزهه فقد قيده وحدده وماعرفه . ومن جمع معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال – لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور – فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل (٨)

ومن أقواله الدالة على التشبيه قوله : فإن للحق في كل خلق ظهوراً ، فهو الظاهر في كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم ، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته ، وهو الاسم الظاهر . كما أنه بالمعنى ، روح مابطن ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة (٩) .

-٥-

ثمة معيار ثالث هو الإقرار بأن الله تعالى واجب الوجوب بذاته ، وأن العالم واجب الوجود بغيره ، يترتب على هذا القول بأن الله تعالى مطلق بل هو المطلق، وان العالم نسبي ، وأن النسبي تابع للمطلق وخاضع له . وعند ابن عربي أن الخلق يشترك مع الحق في كل صفة واسم إلا الوجوب بالذات : ولاشك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لامكانه لنفسه. فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار . ولابد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته ، غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به . ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ماعدا الوجوب

الذاتي فإن ذلك لايصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بذاته (١٠) .

إن هذا المعيار وثيق الصلة بمعيار القدم والحدث ، لأن واجب الوجود بذاته لم يوجد بإيجاد موجد ، ولذلك كان له القدم ، وبالتالي الغنى عن العالمين ، على خلاف واجب الوجود بغيره الذي يفتقر إلى مايوجده ، يحدثه .

-٦-

إن نظرية وحدة الوجود قد نأت بنفسها عن عقيدة الحلول لاعتمادها المعيارات الثلاثة المتقدمة ، وهي : اتصاف الله تعالى بالقدم ونفي المحايثة المطلقة عنه والوجوب الذاتي .

أما الحلولية فيرون أن الله والعالم واحد من كل وجه : فإن كنت تقول بقدم الله فمعنى قولك أن العالم قديم أيضاً ، وأن قلت أن الله واجب الوجود بذاته فمعنى ذلك أن العالم واجب الوجود بذاته أيضاً .كذلك لاتقول الحلولية بمباينة الله عن العالم بل بالمحايثة المطلقة ولا بانفصال الله عن عالم الزمان والمكان ، بل بانحصاره فيه تماماً .

يقول آ . س . رابوبرت : يرى أصحاب هذا المذهب (مذهب الحلول) أن الله في هذا العالم وأنه كل شيء في كل شيء ، وأن الله والقوة الداخلية الفاعلة في هذا العالم مترادفان ... وتدل الكلمة * على أن هذا المذهب يرى الله هو كل شيء وإن كل شيء هو الله ، وليس الله والعالم منفصلين بعضهما عن بعض بل شيء واحدٌ من عنصر واحد ، ولا يرى أن الله قائم بذاته ، منفصل عن العالم ، كما يرى مذهب المؤلهة – المشبهين – ومذهب العقليين ، بل ينزه الله عن كل أوصاف البشر ، وينكر أن يكون الله مشخصاً قائماً بذاته ، ويقول لافرق بين الله والعالم ، وأن الله هو الخالق المدبر والعلة الفاعلة على الدوام وهو روح فكرتها العالم ، والعالم عندهم مظهر الله والطبيعة شعاره ، ذلك لأنه لو كان هناك شيء غير الله لكان محدوداً ولما وجد في كل مكان ولما كان قادراً على شيء – وعندهم أن الله حال في كل ذرة من ذرات العالم وفي كل حبة من رمال الصحراء ، وفي كل نبتة من نباتات الحقول ،

Pantheism *

وفي كل ورقة من أوراق الأشجار يلاعبها الهواء،وفي كل دابة تدب على الغبراء (١١)

-٧-

واضح أن هذا المفهوم يختلف عن مفهوم وحدة الوجود من حيث اعتباره الحق تعالى غير قائم بذاته بل في العالم ، أو بعبارة أخرى غير واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود بغيره ، مما يترتب عليه افتقاره إلى العالم . كذلك يختلف عن مفهوم وحدة الوجود من حيث تجريده الألوهة من صفة المفارقة ، وإثبات المحايثة لها في العالم بصفة مطلقة – وهذا نتيجة منطقية لقولهم أن الله غير قائم بذاته وواجب الوجود بغيره في نفس الوقت . ويترتب على ذلك أن نقول إن الله قديم وحادث ، أو إن العالم قديم وحادث ، وأن نقول إن الله والعالم كليهما خالق ومخلوق في نفس الوقت .

-٨-

يقول المستشرق السويسري ف . شيئون F.Schuon في تعريف له بالحلول مايلي : تقوم فكرة الحلول على التسليم بوجود اتصال غير منقطع بين المنتهى وغير المنتهى ، يتعذر علينا فهمه إلا أن نسلم ابتداء بوجود وحدة مادية بين المبدأ الإنطولوجي – الذي هو محل بحث في كل فلسفة إلهية وبين نظام التجلي ، وهو مفهوم يفترض سلفاً وحدة مادية وبالتالي انتفاء الألوهة ، أو أن نخلط الوحدة الجوهرية بين الألوهة والتجلي بالوحدة المادية . إن فكرة الحلول تقوم على ماقد بيناه ، لا علي شيء سواه .لكن يبدو أن بعض العقول قد بلغ منها العناد مبلغاً أعيت معالجته كل دواء ، فهي تأبى إلا أن تنحرف بهذه الفكرة البالغة البساطة عن حقيقتها، هذا إن لم يكن الهوى أو المصلحة من وراء تشبثهم بأداة جدلية كاصطلاح الحلول الذي يسمح لهم بالقاء ريبة عامة على عقائد معينة يعتبرونها مزعجة لهم ، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تمحيص هذه العقائد بحد ذاتها . وحتى حين لاتكون فكرة الله أكثر من مفهوم عن «المادة العالمية» (مادة أولية) ، ويكون المبدأ الإنطولوجي خارجاً عن نطاق البحث بالتالي ، يظل الهجوم على فكرة الحلول أمراً لا مسوّغ له ألبتة ، مادامت «المادة الأولية» متعالية أو ممتنعة على مايصدر عنها من نواتج . فلو كان فهمنا لله أنه «الوحدة البدئية» ، أي جوهر صرف ، لم يكن لشيء أن يتواحد به مادياً أما أن ننعت

مفهوم «الوحدة الجوهرية» بالحلول، فمعناه أننا ننكر في نفس الوقت نسبية الأشياء ، وننسب إليها حقيقة مستقلة عن الكائن أو عن «الوجود» كما لو كان من الممكن أن توجد حقيقتان متمايزتان جوهرياً ، أو «وحدتان» ، أو «وحدانيتان» .

والنتيجة الحتمية لهذا المنطق هي المادية ليس إلا ، ذلك أننا عندما لانعود نفهم التجلّي متحداً جوهرياً بالمبدأ ، لايعود التسليم بهذا المبدأ أكثر من مسألة تصديق ، وما إن ينهار هذا السبب العاطفي حتى لايبقى ثمة سبب آخر يجعلنا نسلم بشيء آخر غير التجلي ، والتجلي الحسي تخصيصاً (١٢) .

-٩-

من الكلام المتقدم نخلص إلى أن شيئون يؤكد وجود صلة أو وحدة قائمة بين المبدأ الإنطولوجي (الحق) وبين تجلياته (الخلق) ، وأن هذه الصلة أو الوحدة ذات طبيعة جوهرية لامادية وأن هذه الوحدة الجوهرية هي التي تميز عقيدة وحدة الوجود (وإن لم يذكر ذلك صراحة) من الحلول ، الذي يعتبر الوحدة بين الحق والخلق ذات طبيعة مادية . وأنه بدون هذه الوحدة الجوهرية ، يكون للعالم حقيقة مستقلة عن الحق ولايعود الإيمان بالحق قائماً إلا على أساس عاطفي من التصديق حتى إذا انهار هذا الأساس لم يبق شيء يحملنا على التسليم بشيء آخر غير العالم المادي المحسوس .

وشيئون في هذا إنما ينضم إلى الشيخ الأكبر الذي ينفي الارتباط الجسماني بين الحق والخلق في قوله : .... إما الارتباط الجسماني فلا يصح بين العبد والرب لأنه تعالى ليس كمثله شيء فلا يصح به ارتباط من هذا الوجه أبداً لأن «الذات» له الغني عن العالمين ، بخلاف الارتباط المعنوي (ويسميه شيئون الوحدة الجوهرية) فإنه من جهة مرتبة الألوهية وهذا واقع بلا شك لتوجه الألوهية على إيجاد جميع العالم بأحكامها ونسبتها وإضافتها (١٣) .

وهنا يمكننا أن نتبين معياراً رابعاً متفرعاً عن معيار (نفي المحايثة المطلقة) يتعلق بتحديد طبيعية الصلة بين الحق والخلق بما هي من طبيعة معنوية ، غير جسمانية ، كما يقول ابن عربي، ومن طبيعة جوهرية ، غير مادية ، كما يقول شيئون .

-١٠-

لكن ابن عربي لايتوقف عند قوله (لتوجه الألوهية على إيجاد جميع العالم

بأحكامها ونسبتها واضافتها) ، بل يصف هذا التوجه الآتي من قبل مرتبة الألوهية بالافتقار ، الأمر الذي قد يبدو اختراقاً لمعيار الوجود الذاتي ، لكنه يبين طبيعة هذا الإفتقار فيقول : وهي (أي الألوهية) التي استدعت الآثار، فإن قاهراً بلا مقهور وقادراً بلا مقدور ، وخالقاً بلا مخلوق ، وراحماً بلا مرحوم ، صلاحية ووجوداً وفعلاً ، محال ، ولو زال سر هذا الإرتباط لبطلت أحكام الألوهية لعدم وجود من يتأثر . فالعالم يطلب الألوهية وهي تطلبه ، والذات المقدس غني عن هذا كله (١٤) .

نقول : إن هذا نوع من الضرورة الميتافيزيقية اقتضتها طبيعة كون الخالق خالقاً أو هو نوع من تحقيق الذات بدونه تظل الألوهية امكانية وجود ، لاوجوداً فاعلاً ومؤثراً ، وهو أدخل في باب الغاية من الخلق في مثل قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (الذاريات : ٥٦) وفي تفسير ابن عباس (إلا ليعرفوني) (١٥) أو قوله تعالى في الحديث القدسي (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه – أو فبي – عرفوني) (١٦) . أو هو من قبيل «حاجة» المحسن الكريم إلى الإحسان وإلى من يتقبل منه إحسانه ، إذ بدون المتقبل لايمكن أن يسمى المحسن محسناً .

بقي أن نعرف أن الشيخ الأكبر يميز بين الذات الإلهية وبين مرتبة الألوهية . فالأولى مجردة عن الصفات والأسماء ، وهي الغنية عن العالمين . أما الثانية ، وهي الذات متصفة بالصفات والأسماء ، فتحتاج إلى خلق الأشياء لكي ترى ذواتها فيها . أي أن فعل الخلق حصل من مرتبة الألوهية التي تتوجه على إيجاد العالم بأحكامها ونسبتها وإضافتها والصلة بين الحق والخلق إنما جاءت من هذه المرتبة ،لامن «الذات» الذي له الغنى عن العالمين فالألوهة – يقول الدكتور حامد نصر أبو زيد – وسيط أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم . وهي تقابل كلا منهما بذاتها وتفصل بينهما بذاتها هي الجامع وهي الفاصل ، بين الذات الإلهية والعالم في نفس الوقت . لكنها لاتوحد بين الذات والعالم وتلغي ثنائيتهما بل الأحرى القول أنها تجمع بينهما ، كما تحفظ لكل منهما استقلاله المتميز في نفس الوقت (١٧) .

ولعل خير مايوضح طبيعة الافتقار من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق ماينطوي عليه فعل الخلق نفسه، لنأخذ صفة العلم مثلاً ،فهذه الصفة تتطلب ، لكي

تتحقق معلوما يتعين فيه العلم ، وعالماً تقوم به هذه الصفة ، أي تتطلب ذاتاً عالمة وموضوعاً معلوماً فمن أسمائه تعالى العالم (عالم الغيب والشهادة) ومن صفاته العلم فذاته التي تتصف بالعلم ، وهي مرتبة الألوهية من ذاته تعالى ، تنعكس على مرآة (وهي مرآة إعتبارية للتمثيل)صورة المعلوم فترى الذات نفسها في صورة المعلوم، من حيث(إن الخلق ماهو إلا «امتداد» للذات تصير به موضوعاً . أي أن الموضوع هو الذات في العالم الخارجي ، أو هو «الذات خارج الذات» مع التوكيد أن تعبيري «العالم الخارجي» و «خارج الذات »، تعبيران اصطلاحيان اعتمدناهما بغية التوضيح، هذه الصورة المنعكسة ، أي صورة المعلوم ، يسميها ابن عربي «بالقابل» كما يسميها أيضاً «بالعين الثابتة» (١٨) .

-١١-

قبل الانتقال إلى إيراد نقاط الالتقاء والافتراق بين مذهب وحدة الوجود والحلول ، نورد فيما يلي موجزاً لبعض المنطلقات الرئيسية التي تنهض عليها وحدة الوجود ، ثم نجري مقارنة سريعة بينها وبين عقيدة العموم ، وأعني بها ظاهر الشريعة

أولاً – قدم الحق تعالى وحدث العالم . والحق قديم بإطلاق . لكن العالم ليس حادثا من كل وجه . فهو قديم باعتبارين : أولهما «وجوده» في علم الله القديم ، وثانيهما أن الحق تعالى غير مفارق للعالم بإطلاق . ولذلك يمكن القول إن العالم حق وخلق .

ثانياً : تعترف وحدة الوجود بالمباينة إلى جانب المحايثة ،وبالتنزيه مع التشبيه ، والإطلاق مع التقييد ، والمفارقة Transcendence مع الكمون immanence وتقرر أن الصلة بين الحق والخلق معنوية وجوهرية ، غير مادية .

ثالثاً – الحق واجب الوجود بذاته ، والخلق واجب الوجود بغيره . والخلق مفتقر إلى الحق من كل وجه ، والحق له الغنى عن العالمين . وإن كان ثمة افتقار من الحق فهو من «مرتبة الألوهية» لامن «الذات» . مع البيان أن افتقار الموجد إلى «الإيجاد» هو من غير طبيعة افتقار الموجد إلى «الوجود» .

رابعاً – التمييز بين «الذات الإلهية» العارية عن الأسماء والصفات ، وبين

«الذات الإلهية» متصفة بالصفات والأسماء ، وهي «مرتبة الألوهية» .

خامساً – الوجود بحق لله تعالى وحده ، وليس للخلق إلا وجود اعتباري . يترتب على ذلك أن ثنائية الحق والخلق ، أو العبد والرب ، ذات قيمة نسبية ، على حين أن الوحدة ، وحدة وجود الحق ، ذات قيمة مطلقة . وتبعاً لذلك يمكن القول ألاّ وجود إلا للحق تعالى وحده !

– ١٢ –

ترفض عقيدة العموم منطلق المحايثة أو الكمون رفضاً قاطعاً . وهذا المنطلق يشكل نقطة أساسية تفترق فيها وحدة الوجود عن ظاهر الشريعة ، التي تقول بالمفارقة المطلقة . كما ترفض التقييد وتقول بالإطلاق . وأما التشبيه فتقول به بحدود ماجاء في الكتاب والسنة ، ولكن بلا كيف (١٩) . كذلك ترفض عقيدة العموم التمييز بين الذات العارية عن الصفات والأسماء وبين مرتبة الألوهية كما ترفض مبدأ عدم وجود العالم،أو القول بألاوجودإلا للحق تعالى وحده،وتعتبره حيلة من أصحاب وحدة الوجود لكي ينفذوا بواسطتها إلى القول بأن العالم والله شيء واحد (٢٠) .

وتلتقي عقيدة العموم مع وحدة الوجود على القول بقدم الحق تعالى وحدث العالم ، ولكنها تختلف معها في قولها بقدم العالم النسبي لأن وحدة الوجود لاتقول بالمفارقة المطلقة وتقول بها عقيدة العموم .

كذلك تلتقي عقيدة العموم مع وحدة الوجود في التمييز بين كون الحق تعالى واجب الوجود بذاته وكون الخلق واجب الوجود بغيره . ولاتقبل فكرة الافتقار من الحق إلى الخلق لرفضها التمييز بين «الذات» و« مرتبة الألوهية» كما تقدم .

– ١٣ –

مر معنا أن مذهب الحلول يقول بكمون الألوهة في العالم وانحصارها فيه تماماً بحيث يجعل من الألوهية والعالم اسمين مترادفين ، وأنه – تبعاً لذلك – ينفي أن يكون للألوهية وجود خارج العالم – أي أنه ينفي عن الألوهة صفة المفارقة . هذه النقطة هي الفيصل الأساسي الذي يفرق وحدة الوجود عن مذهب الحلول . وهي من ناحية ثانية ، النقطة التي يتلاقى عندها المذهبان مع الفارق بأن مذهب الحلول يقول بالمحايثة المطلقة بينما لاتقول وحدة الوجود بإطلاق المحايثة بنسبيّتها ا من حيث اعترافها بصفة المفارقة .

بل بتعبير أدق نقول إن وحدة الوجود تقول باحتواء الألوهة للعالم . وهذا أفضل من تعبير المحايثة .

وأما باقي المنطلقات التي تنهض عليها وحدة الوجود كالقدم والحدث ، والوجود بالذات والوجود بالغير فلا محل لها في مذهب الحلول . زيادة على ذلك أن مذهب الحلول يرى أن الصلة بين الألوهة والعالم من طبيعة مادية ليس إلا .

وأخيراً ، نوجز الفروق فيما بين عقيدة العموم والحلول ووحدة الوجود بالصيغ التالية :

عقيدة العموم : الحق حق ، والخلق خلق .

مذهب الحلول : الحق هو الخلق أو الخلق هو الحق .

وحدة الوجود : الحق حق ، والخلق حق وخلق .

وبتطبيق هذه الصيغة على العلاقة بين الله والإنسان ، يمكننا القول :

عقيدة العموم : هو هو ، وأنت أنت

مذهب الحلول : هو أنت أو أنت هو

وحدة الوجود : هو هو ، وأنت هو ماهو .

مراجع البحث

١ – ابن قيم الجوزيه ، مدارج السالكين ، بيروت /دار الكتاب العربي ، ١٩٧٢ – ١٣٩٢ تحقيق محمد حامد الفقي ، الجزء الأول ، من ٦١

٢ – ابن عربي ، فصوص الحكم ،تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي ، بيروت / دار الكتاب العربي بلا تاريخ ، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية،ص ٦٨ – ٦٩

٣ – زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، صيدا – بيروت / المكتبة العصرية بلا تاريخ ، ص ١٦٩ . كذلك انظر ابن القيم الجوزية في نفس المصدر أعلاه ، ص ٦٢ .

٤ – Sidney Spencer , Mysticim in world Religion , Pelican Original . London 1963 . P . 21

٥ – نفس المصدر السابق ص ٣٠٦

٦ – ابن عربي ، نقله الشعراني إلى اليواقيت والجواهر ، مصر ١٣٧٨ – ١٩٥٩ ، ج١ ص ٦٥ .

٧ – ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص ٦٨ .

٨ – نفس المصدر السابق ص ٦٩ .

٩ – نفس المصدر ، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية ، ص ٦٨

١٠ – نفس المصدر ، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية ، ص ٥٣

١١ – أ . س . رابوبرت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة أحمد أمين ، الطبعة الرابعة مصر ١٩٣٨ ص ٢٠٢ – ٢٠٣ .

١٢ – F.Schuon , De Lunite transcendante des Religions , Paris, Du Seuil , 1949 , PP . 57 - 59 .

١٣ – ابن عربي ، نقله الشعراني إلى اليواقيت والجواهر ، ص ٣٨

١٤ – نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .

١٥ – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، مصر ١٣٨٠ – ١٩٦٠ – ص ٦٣

١٦ – هذا الحديث لاسند له . وأغلب الظن أنه من إشارات الصوفية
١٧ – د. نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل عند ابن عربي ، بيروت ١٩٨٣ – ص ٥٧
١٨ – د . أبو العلا عفيفي ، شرح فصوص الحكم ، ص ٨ – ٩
١٩ – نفس المصدر السابق ، ص ٣١ ومابعدها .
٢٠ – ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ١ ، ص ٤٩ – ٥٠ .

٣/ مصادر وحدة الوجود من الكتاب والسنة

-١-

وحدة الوجود ، بما هي حال أو تجربة ، يستحيل أن يكون لها مصدر آخر غير «التجربة» من حيث إن هذه حال تطرأ على الصوفي ، بل تقتحمه اقتحاماً ، من دون أن يكون له أو لارادته دخل في صنعها . فهذه التجربة هي من النوع الذي يصنع الإنسان ولايصنعه الإنسان. لكن وحدة الوجود ، بما هي «نظرية» أو «مذهب» قد نجد لها أصولاً اسلامية وغير اسلامية ، بفعل تلاقح الثقافات وتفاعلها فيما بينها .

لذلك لابد لكل باحث في التصوف من التمييز بين التصوف ، بما هو تجربة أو ذوق على حد تعبير الصوفية، وبين التصوف بما هو تعبير عن هذه التجربة أو ترجمة لاحوالها. وما نشأ الإختلاف بين القائلين بأصالة التصوف الإسلامية وبين القائلين بغربته عن الإسلام أو استيراده من ثقافات أخرى إلا بسبب الخلط أو عدم التمييز بين التصوف ذوقاً أو تجربة ، وبين الوصف أدباً وفكراً يترجم فيهما الصوفي معاناته وما يكابده في طريقه إلى الحق تعالى .

-٢-

كنا بينا في البحث الأول أن شهادتي الإسلام (أشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) قد انطوتا ، تحليلياً ، على نفي الألوهية – وبالتالي الوجود – عن العالم واثباتها لله تعالى وحده ، ثم على اثبات العالم موجوداً بالله تعالى ، غير منفصل عنه بما هو مهبط رسالات رسله ، وملتقى نبوات أنبيائه . فهو – العالم – موجود بهذه الصفة ، وليس له معنى الوجود غير اسلامه لله تعالى وخضوعه له : ﴿ وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾ . (آل عمران : ٨٣) . فكأن الاعتراف بوجود العالم قد اقتضى منه اعترافاً بوجود الله تعالى يتمثل بـ «الإسلام» له والاتباع لوحيه ، والعمل بشريعته .

وقلنا إن نفي الوجود عن العالم (السوى) واثباته لله تعالى وحده يماثل حال الفناء وهي الحال التي لايرى فيها الصوفي غير الحق تعالى ، فكأن المبدأ هنا يمتص تجلياته و«يشفطها» : ﴿ يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب ﴾ (الأنبياء : ١٠٤)

وقلنا أن اثبات العالم (السوىٰ) موجوداً بالله تعالى ، وجوداً لا انفصال له عنه ، يماثل حال البقاء ،وهي الحال التي لايرى فيه الصوفي شيئاً إلا ويرى الله فيه . وبذلك يمكننا القول إن شهادتي الإسلام قد انطوتا على التجربة الصوفية (الفناء والبقاء) في كل أبعادها وبالتالي على وحدتي الشهود والوجود .

غير أن القرآن الكريم – سوى الشهادتين وهما مستمدتان منه وفي السنة الشريفة آيات وأحاديث كثيرة ، اعتمدها أصحاب وحدة الوجود تأييداً لمذهبهم وتأسيساً لقواعده ذهبوا في تأويلها مذاهب ربما لاتلقى قبولاً لدى الكثيرين ممن يقفون عند ظاهر الحرف ولا يتعدّونه إلى ما يشتمل عليه من باطن غير محدود .

-٣-

لذلك لانرى بدا ، قبل الإتيان على ذكر المصادر القرآنية والنبوية التي استند – إليها أصحاب مذهب وحدة الوجود ، من(إلّامة سريعة نبين فيها مذهب القوم وطريقهم في التأويل .

يقول الشريف الجرجاني في تعريفاته : التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة (..) كان تفسيراً ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً (١) . ويقول في «المؤول» : ماترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي . لأنك متى تأملت موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين بنوع رأي فقد أولته إليه. قوله (من المشترك) قيد اتفاقي وليس بلازم إذ المشكل والخفي إذا علم بالرأي كان مؤولاً أيضاً وإنما خصه بغالب الرأي لأنه لو ترجح بالنص كان مفسراً لامؤولاً (٢) .

لكن الصوفية عموماً ، وأصحاب وحدة الوجود منهم خصوصاً ، ربما لايتقيدون إلا بما تمليه عليهم اللحظة ، أو الوقت ، بحسب المصطلح الصوفي . فالصوفي «ابن وقته» ، أو هو بحكم الوقت (٣) وهم يستندون في تأويل آي القرآن الكريم والسنة الشريفة إلى حديث النبي (ص) : مامن آية إلا ولها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع (٤) .

يقول القاشاني ، وهو أحد شارحي «فصوص الحكم» لابن عربي : فمن الظهر

إلى المطلع مراتب محصورة ، ولكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ، وترتب عليه سائرها بحسب الانتقالات الصحيحة فيكون الحق مخاطباً للكل بجميع تلك المعاني ، من المقام الأ قدم ، الذي هو الأحدية إلى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم (٥) .

على أن القيصري ، وهو شارح آخر لكتاب «فصوص الحكم» ، يفسر الحديث المتقدم تفسيراً أوضح وأشمل إذ يقول : فظهره (أي القرآن الكريم) مايفهم من ألفاظه ويسبق الذهن إليه ، وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الأول ، وحده ماينتهي (عنده) غاية إدراك الفهوم والنقول ، ومطلعه مايفهم منه على سبيل الكشف والشهود من الإشارات الإلهية . فالمفهوم الأول ، الذي هو الظهر ، للعوام والخواص،والمفهومات . . . اللازمة (للمفهوم الأول الذي هو البطن ،) للخواص فقط ، والحد للكاملين منهم (أي للكمل من الخواص)، والمطلع لخلاصة أخص الخواص كأكابر الأولياء وكذلك الحكم في الأحاديث القدسية والكلمات النبوية له ظهر وبطن وحد ومطلع (٦) .

ويقول الشيخ الأكبر : ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة (يريد : العلماء بما هم ورثة الأنبياء) أن في العالم وأممهم من هم بهذه المثابة (أي مثابة صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم ، كما يقول الشيخ نفسه) ، عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص مافهم منه العام وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص ، فيتميز به عن العامي (٧) .

قوله (الغائص على درر الحكم) يفيد باطنها الذي جاء التعبير عنه باللسان الظاهر وأبسط مثال على ذلك ، وقد تقدم ذكره في البحث الثاني ، قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ الذاريات :٥٦ . مايفهمه العموم من قوله تعالى ﴿ إلا ليعبدون ﴾ أداء الفرائض التي افترضها الله تعالى على عباده من صلاة وصوم وحج البيت الخ .. لكن الصوفية يؤولون (العبادة) إلى (المعرفة)، من حيث إن هذه مبطونة في العبادة ، إذ لايعقل أن يعبد الإنسان مالا يعرف ، لأن المعرفة لازمة للعبادة .وهم يستندون في هذا الى تفسير ابن عباس للآية المذكورة (٨) .

إنما سقنا هذه المقدمة الوجيزة لكي نتفهم كيف يعمد الصوفية إلى استبطان النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والكشف عن معانيها . فالصوفية – بالإضافة إلى

المعاني الظاهرة المعتمدة لدى أرباب الشريعة – يؤولون آيات الكتاب الكريم من المرتبة التي ارتقوا إليها ، معتمدين لا على فهمهم هم ، بل على مايلقى في «روعهم» من الحق تعالى في «الوقت» ، وإن شئت قلت : في «لحظة التجلي» . فالمؤول هنا إنما هو الحق تعالى في الحقيقة لا الصوفي . والتأويل ، هنا ، ليس فاعلية من فاعليات العقل البشرى المحدد ، وإنما هو الإلهام والفتح والكشف .

-٤-

المصادر الإسلامية التي اعتمدها الصوفية عموماً ، وأصحاب مذهب وحدة الوجود خصوصاً تنقسم ، كما تقدم معنا ، إلى قسمين : قرآنية ونبوية . والنبوية تشتمل على الأحاديث القدسية والأحاديث الشريفة :

أ- المصدر القرآني

من أكثر الآيات القرآنية التي تداولتها أقلام أصحاب وحدة الوجود التي نوردها هنا تمثيلاً لا حصراً، مبينين كيف وظفها الصوفية ، ولاسيما ابن عربي ، في دعم مذهبهم في وحدة الوجود ، الآيات التاليات :

- ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (البقرة : ٣٠) .
- ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾(الحديد :٣)
- ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ﴾(الفرقان : ٤٥)
- ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾(الأنفال :١٧) .
- ﴿ فإذا سويته ﴾ (آدم) ﴿ ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ (الحجر :٢٩) .
- ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (القصص :٨٨)
- ﴿ كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام ﴾(الرحمن :٢٦)
- ﴿ فأينماتولوا فثم وجه الله ﴾ (البقرة :١١٥)
- ﴿ وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان ﴾ (البقرة :١٨٦) .
- ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (ق :١٦)
- ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾(الذاريات :٢٠ - ٢١) .

-٥-

﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾والمراد بالخليفة آدم (ع) وهو يرمز إلى الإنسان الكامل الذي تجمعت فيه جميع الأسماء الإلهية التي لايبلغها الإحصاء .وهوبهذه الصفة قد جمع بين صورة العالم وصورة الحق . وهما -الصورتان - يدا الحق تعالى المشار إليهما في مخاطبة الله تعالى لابليس بقوله : (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (٩) .

يقول الشيخ الأكبر : ولهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة ، وإن لم يكن فيه جميع ماتطلبه الرعايا التي استخلف عليها – لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ماتحتاج إليه – وإلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل ، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه «كنت سمعه وبصره »(إشارة إلى حديث قرب النوافل الذي سوف نذكره فيما بعد) ماقال كنت عينه وأذنه : ففرق بين الصورتين وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ماتطلبه حقيقة ذلك الموجود ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة ، فما فاز إلا بالمجموع (١٠) .

لكن ما الغاية من خلق هذا الإنسان الخليفة ؟ يجيب الشيخ الأكبر هي أن يرى الله تعالى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (١١) .

–٦–

﴿هو الأول والآخر﴾ فالأولية التي يتصف بها الحق تعالى ليست بمعنى أنه أول الممكنات إذ لو كان كذلك لم يكن هو الآخر ، لكنه الآخر لابمعنى أنه آخر الممكنات بل بمعنى رجوع الأمر إليه كله . يقول الشيخ الأكبر : فبهذا صح له الأزل والقدم ، وانتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم ، فلا تنسب إليه مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخر ، فلو كانت أوليته أولية وجود التقيد (باعتبار الموجودات مقيدة بشروط وجودها) ، لم يصح أن يكون الآخر للمقيد ، لأنه لا آخر للممكن ؛ لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها . وإنما كان آخراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك الينا ، فهو الآخر في عين أوليته ، والأول في عين آخريته (١٢)

﴿والظاهر والباطن﴾ . كل خلق فله ظاهر وباطن ، بما هو انعكاس لتجلياته الأسمائية تعالى: فللقرآن الكريم ظاهروباطن ، كما مر معنا قبل قليل . وكذلك

للإنسان ظاهر وباطن . وكذلك لكل شيء . فالإنسان ظاهره خلق وباطنه حق ، لكن ظاهره هو صورة اسمه تعالى «الظاهر»، والحق هو باطن هذه الصورة . وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر : فالحق هو الظاهر في كل مفهوم (مدرك) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال أن العالم صورته وهويته ، وهو الاسم الظاهر. كما أنه بالمعنى روح ماظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة (١٣) ويقول أيضاً : فأنت له (للحق) كالصورة الجسمية لك ،وهو (الحق) لك كالروح المدبر لصورتك (١٤) بعبارة أخرى ، إن الحق تعالى من العالم بمنزلة الروح من الجسد . والشيخ عندما قال إن العالم صورة الحق وهويته إنما عرف العالم بالحق ، وعندما قال أن الحق روح ماظهر قد عرف الحق بالعالم . لكن باطن العالم لايتناهى ، ولذلك لايتناهى الحق .

-٧-

﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولوشاء لجعله ساكناً﴾ . العالم من الحق تعالى كالظل من صاحب الظل ، لاوجود له إلا به . يقول الشيخ الأكبر : أعلم أن المقول عليه «سوى الحق»، أو مسمى العالم ، هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله،وهو عين نسبة الوجود إلى العالم،لأن الظل موجود لاشك بالحس (١٥)

يقول القاشاني في شرحه على فصوص الحكم : أي مايقال عليه سوى الحق في العرف العام ، وأما في العرف الخاص عند أهل التحقيق ليس سوى الحق وجود . ولو اعتبر السو ى (العالم) بالاعتبار العقلي الذي هو الصفات والتعينات التي هي حقائق الأسماء عند نسبها إلى الذات لقيل فيه (أي العالم) صور أسماء الحق ، إذ ليس في الوجود إلا هو وأسماؤه باعتبار معاني الصفات فيه لاغير . فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدد بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميته سوى الحق والعالم ، وهو بالنسبة إلى الحق ، أي الوجود المطلق كالظل للشخص . فالوجود الإضافي ، أي المقيد بقيود التعينات ، (هو) ظل الله . فهو ، أي الظل ، عين نسبة الوجود إلى العالم وتقيده بصورها، فإن الوجود من حيث اضافته إلى العالم يسمى سوى الحق ، والا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق . فهو ، من حيث الحقيقة ،

عين الحق ، ومن حيث نسبته إلى العالم غيره . ولهذه النسبة ولأجلها قيل : الظل موجود بلا شك في الحس (١٦) .

-٨-

﴿ ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾. الإنسان لايسند فعلاً إلى نفسه إلا عندما يعي أنه منقطع عن جذوره ، أو عندما لايعي أنه متصل بمصدر وجوده . فإذا ارتقى عن أنيته الضيقة ، وانطلق في رحاب الكلية ، أدرك أن فعله يرجع إلى من أقدره على الفعل ، وأن فعله متأثر بكل مافي الكون ، ومؤثر في كل مافيه ، في نفس الوقت . ففعل الرمي الذي صدر عن الرسول (ص) هو حقيقة لله تعالى ، مجاز للرسول (ص) . وفي هذا الصدد يقول الشيخ الأكبر : والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس ، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ، ثم أثبته لها وسطاً ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية (١٧).

-٩-

﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾. ﴿ كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾. مايفنى لايوصف بوجود ، وإنما يوصف به من يبقى ، وهو الحق تعالى .فالعالم – ومنه الإنسان – وإن وجد حالاً ، زائل مآلا ، ومن هنا قرر أصحاب وحدة الوجود عدم العالم . لأنه لو كان العالم يوصف بوجود ، كمايوصف به الحق تعالى ، لكان شريكاً له في أزليته وأبديته . وفناء العالم ، كما بينا في مقال سابق ، يعتبر أحد المرتكزات الأساسية في مذهب وحدة الوجود التي تميزه من نظرية الحلول

قال ابن عطاءالسكندري * في (التنوير) : فما سوى الله تعالى ،عند أهل المعرفة لايوصف بوجود ولافقد ، إذ لايوجد معه غيره لثبوت أحديته . ولافقد لغيره لأنه لايفقد إلا ماوجد . ولو انهتك حجاب الوهم لوقع العيان على فقد الأعيان ، ولأشرق نور الإيقان ، فغطى وجود الأكوان (١٨) .

-١٠-

﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ . تؤكد هذه الآية ، أو هذا الجزء من الآية ، أن الله تعالى لايتحيز مكاناً بعينه ، بل هو سار في كل مكان اطلاقاً .فكما أن الله تعالى

* لايعتبر من أصحاب وحدة الوجود من حيث هي نظرية أو مذهب .

لايحده زمان ، من حيث إن له القدم ، كذلك لايحده مكان من حيث إن غير المحدود في الزمان غير محدود في المكان . إذ إن حده في مكان هو حد له في الزمان والعكس صحيح أيضاً . فالزمان – كما هو معروف – قياس حركة المادة المتحيزة في مكان . وإنما يصير المكان مكاناً بما يتحيز فيه من جسم ، ولولا الجسم لم يكن المكان مكاناً بل مطلق فراغ . وبما أن الحق تعالى منزه عن الجسمية كان من المحال احتواؤه في مكان ، بل هو يحتوي المكان ، وكان من المحال احتواؤه في الزمان ، بل هو يحتوي الزمان .

فهو الأول والآخر : لا أول قبله ولا آخر بعده . بل إن ابن عربي يذهب إلى أن الاعتقاد بالله تعالى على نحو دون آخر هو تنسيب له إذ يحصره في الاعتقاد ، حتى لكأن الاعتقاد بحد ذاته نوع من المكانية يجب تنزيه الله تعالى عنها : فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر بما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾، وما ذكر أينا (مكاناً) من أين (١٩) .

–١١–

﴿ وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ﴾..

﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ .

﴿ وفي الأرض آياتٌ للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ .

كل هذه الآيات الكريمة تفيد قرب الله تعالى من الإنسان ، بل هو تعالى أقرب إليه من نفسه ، كما تفيد أن آياته تعالى منبثة في العالمين : الخارجي (في الأرض) والداخلي (في أنفسكم) ، إنما يراها الذين ارتقوا من مرتبة الإيمان إلى مرتبة اليقين . واليقين ، عند القوم ، المشاهدة (٢٠) .

يعقب الشيخ الأكبر على قوله تعالى ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ بقوله : وما خص إنساناً من إنسان . فالقرب الإلهي من العبد لاخفاء به في الأخبار الإلهي . فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه (يشير إلى

حديث قرب النوافل كما سنرى بعد قليل) وليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى فهو حق مشهود في خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس ومشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود .وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود (٢١) .

ب - المصدر النبوي

وأما المصادر النبوية التي استند إليها أصحاب وحدة الوجود فهي كثيرة ، نذكر فيما يلي منها أكثرها تداولاً واستشهاداً ، وهي قسمان : أحاديث شريفة ، وأحاديث قدسية :

أولاً - أحاديث شريفة ، من الأحاديث الشريفة نقتصر على ذكر هذه الثلاثة :

- إن الله خلق آدم على صورته (٢٢)
- من عرف نفسه عرف ربه (٢٣)
- إن الله كان ولاشيء معه (٢٤)

ثانياً : أحاديث قدسية ، أما الأحاديث القدسية فنذكر منها حديثين لعبا دوراً بالغ الأهمية في التأسيس لمذهب وحدة الوجود ، وهما حديثا «قرب النوافل» و«الكنز المخفي » . **أما أولهما** فنصه كما يلي :

من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه . ومايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . وإن سألني لأعطينه ، وإن استعاذني لأعيذنه ، وماترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأناأكره مساءته (٢٥)

وأماالثاني فنصه : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه (أوفبي) عرفوني (٢٦) .

﴿إن الله خلق آدم على صورته﴾ يقول الدكتور أبو العلا عفيفي : كان للحسين بن منصور الحلاج أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل ، وقدر لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ التصوف الإسلامي منذ عهدهما . فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي (...) المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته ، أي على الصورة الإلهية (٢٧) .لكن عفيفي يؤكد ، من دون أن يستند إلى دليل ، أن الصوفية ينسبون هذا القول خطأً إلى النبي عليه السلام (٢٨) .

أن يكون الحديث المذكور قد جاء في سفر التكوين من العهد القديم فأمر لايرقى اليه شك (٢٩) لكن الذي لايرقى إليه شك أيضاً أن الوحي المحمدي قد جاء ﴿ مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ﴾ (المائدة : ٤٨) بذلك ينسحب على الحديث المذكور ماينسحب على الآيات القرآنية ، بل وعلى بعض السور (مثلاً سورة يوسف) هذا فضلا عن أن في سور القرآن الكريم من قوة الإيحاء والتأثير في المتأمل ، بل في القارئ المتفهم مايفوق ما انطوى عليه الأثر التوراتي المذكور منهما .

فالحلاج ، في أشهر أقواله الشعرية التي رأى فيها عفيفي وغيره استلهاماً للأثر التوراتي المذكور في تكوين نظريته عن الإنسان من حيث هو لاهوت وناسوت (٣٠) إنما استلهم قوله تعالى : ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (ص : ٧١ – ٧٢) . وهذه الأبيات هي :

سبحان من أظهر ناسوتــــه — سر سنا لاهوته الثاقــــب
ثم بدا لخلقـــــه ظاهـــراً — في صورة الآكل والشــارب
حتى لقــد عايـنه خلقـــه — كلحظة الحاجب بالحاجـب

فاللاهوت هو (روح الله المشار إليها في قوله تعالى :﴿ونفخت فيه من روحي ﴾ ، والناسوت هو صورة آدم الجسمانية ، والسجود المأمور به الملائكة إما لفعل خلق الإنسان اجمالاً ،وإما (للنفخة) تخصيصاً . قوله (في صورة الآكل

والشارب) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما﴾ ... (البقرة :٣٥) قوله (حتى لقد عاينه خلقه) يريد به خلقه من الملائكة بما هم غير مؤهلين لرؤيته تعالى إلا من وراء حجاب ، ولذلك لايرون منه غير الناسوت ! .

- ١٣ -

يقول الشيخ الأكبر : فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلا لنفسه . الا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه ؟ ... وكنّىٰ عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن ، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لانوراً فبطن نفس الرحمن فيما كان به الإنسان إنساناً (٣١)

ويقول في موضع آخر : وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد في هذا المختصر الشريف ، الذي هو الإنسان الكامل ، جميع الأسماء الإلهية وحقائق ماخرج عنه في العالم الكبير المنفصل ، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة . فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ،كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته . فقال تعالى : ﴿وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾.

فكل مافي العالم تحت تسخير الإنسان ، علم ذلك من علمه —وهو الإنسان الكامل —وجهل ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان (٣٢) .

- ١٤ -

«من عرف نفسه عرف ربه». يقول الشيخ الأكبر : .. ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال عليه السلام : من عرف نفسه عرف ربه ، فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه ، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة . فالأول أن تعرف أن نفسك لاتعرفها فلا تعرف ربك ، والثاني أن تعرفها فتعرف ربك (٣٣)

نقول : وإن شئت قلت إنك لاتعرف ربك إلا بقدر ماتعرف نفسك ،فتكون معرفتك بربك محدودة بحدود معرفتك بنفسك ، وبالتالي إنك تجهل من ربك بقدر

ماتجهل من نفسك . «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامه وليس سوى عينه» (٣٤) .

- ١٥ -

« إن الله كان ولاشيء معه» وقد درج الصوفية على تذييل هذا الحديث بقولهم «وهو الآن على ماعليه كان » (٣٥) يريدون بذلك أن العالم لاوجود له على الحقيقة وإنما الوجود هو لله تعالى وحده . وقد تقدم معنا أن انتفاء الوجود عن العالم ، من حيث إنه حادث صائر إلى زوال ، هو أحد المعيارات الهامة التي تتميز بها نظرية وحدة الوجود عن مذهب الحلول.

-١٦-

«... ﴿ فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ﴾ إلخ » يقول الشيخ الأكبر : وقد قال (الحق تعالى)عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله ﴿ كنت سمعه ﴾ ، وهو قوة من قوى العبد ، و﴿ بصره ﴾ وهو قوة من قوى العبد ، و﴿ لسانه ﴾ هوعضو من أعضاء العبد ، ﴿ ورجله ويده ﴾ فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء : وليس العبد بغير لهذه الأعضاء والقوى . فعين مُسَمّىً لعبد هو الحق ، لاعين العبد هو السيد ، فإن النسب متميزة بذاتها وليس المنسوب إليه متميزاً، فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب . فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات (٣٦) .

-١٧-

«كنت كنزاً مخفياًفأحببتأن أعرف فخلقت الخلق فبه (أو فبي) عرفوني ».
هذا الحديث يثير في الذهن المفهومات والقيم التالية :

آ – الوجود في قوله تعالى (كنت)
ب – المحبة ، بما هي دافع ذاتي إلى الخلق ، في قوله (فأحببت) .
جـ – المعرفة ، بما هي الغاية من الخلق ، في قوله (أن أعرف) .
د–الخلق ، بما هو وسيلة لمعرفة الخلق للحق تعالى في قوله ﴿ فخلقت الخلق ﴾

أما قوله «فبه (أو فبي) عرفوني» فمن تذييلات الصوفية ، وهو يدل على مقامين : مقام معرفة الحق بالخلق كما في قوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (الذاريات : ٢٠ – ٢١) وإلى هذا المقام ينضم حديث «من عرف نفسه عرف ربه» المتقدم الذكر . والمقام الثاني مقام معرفة الخلق بالحق ، وهو أعلى مرتبة من المقام الأول . يقول ابن العريف :فالعالم (يريد المتفقه في الدين) يستدل إلي ، والعارف (يريد الصوفي الواصل) يستدل بي (٣٧) . ويقول أبو يزيد البسطامي : عرفت الله بالله، وعرفت مادون الله بنور الله (٣٨) .

وقد أجمل الشيخ الأكبر هذين المقامين في قوله : ... فإن بعض الحكماء ، وأبا حامد (يريد : الإمام الغزالي) ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط نعم ، تعرف ذات قديمة أولية لايعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو (المألوه) الدليل عليه (الإله) . ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته (٣٩) .

وفي المحبة ودورها في فعل الخلق يقول الشيخ الأكبر : فلولا هذه المحبة ماظهر العالم في عينه . فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك ، ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً ، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه (يريد : من جانب العالم) ، فإن الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه ، من حيث هو غني عن العالمين ، هو له. ومابقي إلاّتمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان أعيان العالم ، إذا وجدت . فتظهرصورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود (٤٠) .

في ختام هذا البحث ، لانجد خيراً من إيراد مقطع للشيخ الأكبر لخص فيه مذهبه في وحدة الوجود ، من حيث العلاقة بين الحق والخلق ، لعل الكثيرين من الشعراء الحديثين يغبطون الشيخ عليه :

لو علمته لـم يكـن هـو
ولو جهلك لم تكن أنـت ،
فبعلمـه أوجـدك ،

وبعجـــزك عبـــدته .
فهو هو لهـــو ، لا لك
وأنت أنت ، لأنت وله !
فأنت مرتبط بـــه ،
ماهو مرتبط بك .
الدائرة ، مطلقة ، مرتبطة
بالنقطـــة .
النقطة ، مطلقة ،ليست مرتبطة بالدائرة .
نقطة الدائرة ، مرتبطـــة بالدائـــرة (٤)

مراجع البحث :

١ – الشريف الجرجاني ،التعريفات ، مصر ١٣٥٧ هـ – ١٩٣٨ م ، مادة التأويل ص ٤٣ .
٢ – نفس المصدر أعلاه ، مادة المؤول ، ص ١٧٢
٣ – الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمد بن الشريف ، مصر بلا تاريخ ، الجزء الأول ، ص ٢٣٠ – ٢٣٢ .
٤ – القاشاني ، شرح فصوص الحكم ،مصر– الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٦م ، ص ٥٦ .
٥ – نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .
٦ – نفس المصدر ونفس الصفحة . انظر الهامش .
٧ – الشيخ محيي الدين بن العربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وشرح أبو العلا عفيفي ، نشر دار الكتاب العربي ، بيروت بلا تاريخ ، الفص ٢٥ ، ص ٣٠٥ .
٨ – الرسالة القشيرية ، ج ١ ، ص ٣٥ – ٣٦ .
٩ – ابن عربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وشرح عفيفي ، الفص الأول ، ص ٥٥
١٠ – نفس المصدر السابق ونفس الصفحة
١١ – نفس المصدر ونفس الصفحة .
١٢ – نفس المصدر ، ونفس الفص ، ص ٥٤
١٣ – الفص ٣ ، ص ٦٨ .
١٤ – نفس الفص ، ص ٦٩.
١٥ – الفص ٩ ، ص ١٠١ – ١٠٢ .
١٦ – القاشاني شرح فصوص الحكم ،ص ١٣٨ .
١٧ – الفص ٢٢ ، تحقيق عفيفي ، ص ١٨٥ .
١٨ – ابن عباد الرندي ،شرح حكم ابن عطاء السكندري ، مصر ١٣٥٨ هـ – ١٩٣٩ م ، الطبعة الأخيرة ، الجزء الأول ، ص ١٨ – ١٩ .

١٩ – الفص ١٠ – ، تحقيق عفيفي ، ص ١١٣

٢٠ – الرسالة القشيرية ، الجزء الأول ، ص ٣٠١ ومابعدها .

٢١ – الفص ١٠ ، تحقيق عفيفي ،ص ١٠٨

٢٢ – رواه الشيخان ، يرجع إلى استدراك السفر الأول من الفتوحات المكية تحقيق الدكتور عثمان يحيى ، مصر١٣٩٢ – ١٧٢ ، ٤٩٧ – ٤٩٨ .

٢٣ – المرتضى الربيدي وابن أبي الحديد ينسبان حديث «من عرف نفسه عرف ربه» إلى الإمام علي (رض) يرجع إلى استدراك السفر الثاني من الفتوحات المكية ، ص ٥١٤ .

٢٤ – رواه البخاري في باب التوحيد ، حديث رقم ٢٢ ، وابن حنبل في مسنده ، المجلد الثاني ، حديث رقم ٤٣١ ، يرجع إلى استدراك السفر الأول من الفتوحات ، ص ٤٩٨ .

٢٥ – رواه البخاري : رقاق ٣٨ ، وابن حنبل ٢٥٦/٦ .يرجع إلى استدراك السفر الثاني من الفتوحات ، ص ٥١٢ .

٢٦ – هذا الحديث غير مسند . وأغلب الظن أنه من إشارات الصوفية .

٢٧ – الدكتور أبو العلا عفيفي ، مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٥ .

٢٨ – نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .

٢٩ – «فخلق الإنسان على صورته . على صورة الله خلقه» (تكوين ١ :٢٧)

٣٠ – الدكتور أبو العلا عفيفي ، التصوف (الثورة الروحية في الإسلام) ، نشر دار الشعب –بيروت بلا تاريخ ، ص ٢٢١ .

٣١ – الفص ٢٧ ، تحقيق عفيفي، ص ٢١٦

٣٢ – الفص ٢٥ ، ص ١٩٩

٣٣ – الفص ٢٧ ، ص ٢١٥ .

٣٤ – الفص الثاني ، ص ٦٢

٣٥ – ابن عربي ، الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص ١٨٩ .

٣٦ – الفص ٢٣ ، ص ١٨٩ .

٣٧ – ابن العريف ، محاسن المجالس ، تحقيق مغويل آسين بلا سيوس ، باريس ص ١ .

٣٨ – أبو عبد الرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة مصر الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ .

٣٩ – الفص ٥ ، ص ١٨

١٠ – الفص ٢٥ ، ص ٢٠٣ – ٢٠٤

٤١ – السفر الأول من الفتوحات المكية ، فقرة ٣١٥ .

الفصل الثاني

ظاهرة الشطح في التصوف الإسلامي

١/ ظاهرة الشطح في التصوف الإسلامي

-١-

أورد السراج الطوسي في «لمعه» تعريفين للشطح ، **أولهما قوله** : الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً ، (١) **وثانيهما قوله** : عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته . (٢) ويقول أيضاً : فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها . (٣) .

لكن السراج ، رغم غرابة العبارة الشاطحة ، يحذر السامع لها من إنكارها ؛ فالسامع – في نظره – إما هالك أو ناج : هالك بالإنكار ، أو ناج «برفع الإنكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها، ويكون ذلك من شأنها». (٤)

وهو يسوغ الشطح ويعده أمراً طبيعياً ، موضحاً ذلك بالمثال التالي : ألا ترى أن الماء إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه يقال شطح الماء في النهر ؛ فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها ويكون متبحراً في علمها . (٥) .

ثم يختتم السراج الطوسي الباب الذي عنونه في «لمعه» بعنوان كتاب تفسير الشطحيات التي ظاهرها مستشنع وباطنها مستقيم»، محذراً من ليس له قدم في علوم القوم أن ينكر عليهم فيقول : «ومن لم يسلك سبلهم ،ولم ينح نحوهم ويقصد مقاصدهم ، فالسلامة له في رفع الإنكار عنهم ، وأن يكل أمورهم إلى الله تعالى ويتهم نفسه بالغلط فيماينسبه إليهم من الخطأ . (٦) .

يقودنا تعريف الشطح على النحو المتقدم إلى شرح لفظة جاءت فيه وهي «الوجد» ، التي يعرفها صاحب اللمع نقلاً عن أبي سعيد الأعرابي بقوله : الوجد مايكون عند ذكر مزعج ، أو خوف مقلق ، أو توبيخ على زلة ، أو محادثة بلطيفة ، أو

إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب ، أو أسف على فائت ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو داع إلى واجب ، أو مناجاة بسر ،وهي مقابلة الظاهر بالظاهر، والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب ، والسر بالسر ، واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه ، فيكتب لك بعد كونه منك ، فيثبت لك قدم بلا قدم ، وذكر بلا ذكر . (٧)

يتولى الدكتور عبد الرحمن بدوي شرح هذه الفقرة في كتاب "شطحات الصوفية" بما يلي : وليس من شك في أن الوجد بالنسبة إلى الشطح هو آخر ماذكر من دواع ، وهو المناجاة بسر ،وهو مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، أي الشعور بالهوية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه ، فيشعر بأن المعبود هو الباطن ، وأن العبد هو الظاهر ، فباطن العبد هو ظاهر المعبود ، وباطن المعبود هو ظاهر العبد ، فناسوت الله يظهر سر سنا لاهوته الثاقب ، كما يقول الحلاج . (٨) .

لكن الدكتور بدوي ، واقعاً تحت إغراء العبارة المدورة ، يخطئ في شرحه إذ يقول : فباطن العبد هو ظاهر المعبود ، وباطن المعبود هو ظاهر العبد . فهذا القول لايتفق مع ماسبقه وما لحقه ؛ فهو تفسير مقحم بين ماقبله ومابعده إقحاماً يجعل العلاقة وكأنها التقاء بين باطن العبد وظاهر المعبود ، وبين باطن المعبود وظاهر العبد ؛ على حين يريد الأعرابي المقابلة بين ظاهر المعبود وظاهر العبد ، وبين باطن المعبود وباطن العبد . أي لكل من المعبود والعابد ظاهراً وباطناً وكل منهما يلتقي أو يتقابل مع مايماثله ويناسبه ، لا مع مايناظره أو يضاده – كما يريدنا الدكتور بدوي أن نفهم من كلام الأعرابي ؛ يؤكد ذلك قول هذا الأخير الذي تلا عبارة مقابل الظاهر بالظاهر و الباطن بالباطن – قوله : «والغيب بالغيب ، والسر بالسر ». ثم يمضي الدكتور بدوي في شرح عبارة الأعرابي فيقول : وقوله «استخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه» معناه أن تستخرج للعبد حقيقته الإلهية التي وجدت وجوداً سابقاً ، وعليه ، وقد تبينها أن يسعى إلى الظفر بها من جديد ، وذلك بما عليه . . . . . . أي بأدائه مايجب عليه من حقوق الرعاية وواجبات نحو الحق . هنالك يكتب له ماكان له، أي يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، أو بالأحرى يفنى الناسوت ولا يبقى ثم غير اللاهوت لأنه هو

الذي كان في الأصل ، أي يثبت له اللاهوت بدون الناسوت ، ويثبت له ذكر بلا ذكر ، أي يستحيل إلى الذكر نفسه بوصفه المذكور ، فلا يعود بعد في حاجة إلى الذكر ، إذ استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر ، فصار ذكراً (= مذكوراً) بلا ذكر (= داكر) . (٩) .

وفي تعريف الوجد يقول أبو القاسم القشيري : «الوجد مايصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد ولاتكلف . وينقل عن أستاذه أبي علي الدقاق قوله :« كل وجد فيه من صاحبه شيء فليس بوجد . (١٠).أي أن العفوية ركن أساسي في الوجد وإلا فهو دعوى وتكلف ، و أنه لادخل للإنسان أو لإرادته في حصوله ؛ وهو غالباً مايحصل عند انتقال الصوفي من حال ساكنة إلى حال محركة ، بتأثير وارد من واردات الحق تعالي على قلبه فيستثير كوامن الشوق إلى الوصول ، ولعل من المفيد أن نضيف أن هذا الوجد هو الوجد في درجاته الدنيا ، وهو أدنى درجة من الوجد الباعث على الشطح .

ويميز القشيري بين الوجد والوجود بقوله : أما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية لأنه لايكون للبشرية بقاء بعد ظهور سلطان الحقيقة . (١١).وبذلك يكون الوجد نوعاً من التغيير الداخلي ينسلخ به الصوفي عن وجود يفقده إلى وجود «يوجد فيه» .

-٢-

بعد أن ينقل الدكتور بدوي تعريف الشطح عن السراج الطوسي والوجد عن أبي سعيد الأعرابي ، يأتي إلى تعريف الشطح ينقله عن العلامة الفرنسي ، المستشرق لويس ماسينيون * بالقول إنه تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية ، فتدرك أن الله هي وهي هو.ويقوم إذن على عتبة الاتحاد.ويأتي نتيجة وجد عنيف لايستطيع صاحبه كتمانه.فينطلق بالإفصاح عنه لسانه .وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه ، فيتحدث على لسان

* في أسفل الصفحة ١٠ من كتاب شطحات الصوفية للدكتور عبد الرحمن بدوي إشارة إلى كتاب لماسينيون بعنوان"بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين"(باريس سنة ١٩٢٢ ، ص ٩٩) .

الحق ، لأنه صار والحق شيئاً واحداً ؛ ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان — في حال المناجاة — بصيغة المخاطب ، وفي حال الذكر بصيغة الغائب . لكن مَن المخاطِب ومن المخاطَب ؟ والأحرى أن يكون كلاهماواحداً ، ولذا لايفترض غَيْرٌ يتوجه إليه الخطاب ؛ وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة مايجري في النفس إبان هذه الحال . ومن أذاع فقد شطح . لكن هل كان في وسعه إلا أن يذيع؟ ذلك هو مأزق الصوفية ، فشدة الوجد ترغمه على الإذاعة ، والمذاع سر بين العبد والرب ؛ لأن التفرقة انتفت وصار اتحاد . ولهذا يمكن أن يقال إن الشطح سر للصوفي لابد منه . هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الواقعية ، و تسمع في باطنها أحاديث قدسية ، ثم تصلح النفس لغتها وفقاً لتلك الأحاديث وعلى وصيد الاتحاد تقف ظاهرة الشطح ،هذه الدعوة إلى التبادل ، فيوزع العاشقان باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر ، وترغب النفس في التعبير ، «بصيغة المتكلم» ومن غير شعورها بذلك ، عن مقاصد المحبوب ، وإن في هذا لأشد امتحان لتواضعها، وإنه لختم لاصطفائها. (١٢) .

يؤسس الدكتور بدوي على هذا الكلام قوله إن الشطح يقوم على عناصر خمسة : **أولها** شدة الوجد ، **وثانيها** أن تكون التجربة تجربة اتحاد ، **وثالثها** أن يكون الصوفي في حال سكر ، **ورابعها** أن يسمع في داخل نفسه هاتفاً إلهياً يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره ، **وخامسها** أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور ، فينطق مترجماً عما طاف به متخذاً صيغة المتكلم وكأن الحق هو الذي نطق بلسانه . (١٣)

نقول : إن الشطح المعبر عن «تبادل الأدوار» لايحصل إلا عند ذروة الإتحاد ، وهي النقطة التي يتقاطع عندها الحق والخلق ، أو الزمان والأزل ، لا عند وصيد الاتحاد أو عتبته . يؤكد ذلك ماجاء في المقطع المنقول تواً : فتدرك (النفس)أن الله هي وهي هو وهذا اتحاد . وكذلك قوله : (وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه ، فيتحدث على لسان الحق ، لأنه صار والحق شيئاً واحداً وهذا أيضاً اتحاد . أما قوله : «ومن أذاع فقد شطح * ... والمذاع سر بين

العبد والرب ، لأن التفرقة انتفت وصار اتحاد ... فإقرار صريح بأن الشطح (المعبر عن تبادل الأدوار) يجري في ذروة الاتحاد ، لاعند الوصيد وحسب !

-٣-

فالاتحاد – في نظرنا – يقتضي المساواة التامة بين العاشق و المعشوق ، أو بين الحق والخلق . لأن جدلية التجربة الصوفية (نفي الإنسان لإثبات الألوهة ونفي الألوهة لإثبات الإنسان و التركيب الناتج عن نفي النفي الذي يتمثل في ثبوت الإنسان في الألوهة وثبوت الألوهة في الإنسان) تبدأ من نقطة اضمحلال البشرية أو الفناء عن النفس والخلق ، أوالفناء عن السو ى ، أو فناء الصوفي في الله . وفي ذروة فناء الصوفي في الله ، أو امتصاص التجلي في المبدأ ، أو اندراج الخلق في الحق ، يبقى «المبدأ » بلا تجل أو لا خلق ، فيكون مجرد «أزل» ، أو «لا وجود » . لكن فناء الصوفي في الحق هو — في نفس الوقت — فناء للحق في الخلق ، أو امتصاص للمبدأ في التجلي ،ممّا يترتب عليه – في نفس الوقت أيضاً – أن يوجد الحق في الخلق ، وأن يوجد الخلق في الحق وعندما قال أبو يزيد البسطامي : (بطشي به أشد من بطشه بي) ، كان يعبر عن هذه الحقيقة . فتبادل الأدوار إنما هو تعبير عن الإفناء المتبادل ، بمقدار ماهو تعبير عن الإيجاد المتبادل . إن فعل الفناء – بحد ذاته – يصدر عن المبدأ ويكون التجلي محله ، ماهو إلا فناء للمبدأ نفسه ، في نفس الوقت . وفي المقابل ، إن فعل البقاء يصدر عن المبدأويكون التجلي محله، وماهو إلاابقاء للمبدأ نفسه . فكأن الصوفي يقول : «أفناني فأفنيته ، وأبقاني فأبقيته !»وهكذا نرى تبادل الأدوار يجري في الذروة،لاعند الوصيد

-٤-

وبعد ماهي «المناجاة بسر» أو المكاشفة المولدة للسكر – وبالتالي للشطح ؟ يقول الدكتور بدوي : إنمايقصد بالسكر هنا انتشاء الروح بمكاشفة الحق لها (=للنفس الإنسانية) بسره وبأنه هو هي وهي هو ، فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة فسكرها إذا شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها ، وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله أو أنه ليس ثم إلا الله وفقاً لأنواع الإتحاد . (١٤) .

-٥-

وأخيراً ، يورد الدكتور بدوي هذا التعريف للشطح منقولاً عن كتاب «التعريفات» للشريف الجرجاني : «الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر عن أهل المعرفة باضطرار واضطراب . وهو زلات المحققين ، فإنه دعوى حق يفصح به العارف لكن من غير إذن إلهي» . (١٥) .

يعقب الدكتور بدوي على هذ التعريف بقوله : «وفي هذه العبارة نشاهد الرأي الغالب عند متأخري الصوفية والكتاب عامة ممن لاينكرون هذه الظاهرة ، ولايستشنعون الكلمات الشطحية بل يرون أن الخطأ الوحيد فيها هو أن أصحابها يفصحون عنها دون إذن إلهي. وأصحاب هذا الرأي إنما يريدون التوفيق بين الاعتراف بصحة الشطحيات وبين انكار مايدل عليه ظاهرهامما استبشعه أهل السنة (...) وخصوم الصوفية . ولهذا جاء رأيهم هذا غامضاً لأنه لامعنى لقولهم دون إذن إلهي — إذ إن أولئك الذين باحوا بهذه الأسرار لم يشعروا بأنهم أذاعوا أسراراً محرمة . كما أنهم جعلوا كل الشطحات تندرج تحت هذا ، ونقصد بالشطحيات كل الكلمات التي تتصف بالخصائص التي أوردناها في أول هذا البحث ؛ فلم يذكر هؤلاء الكتاب أن ثمة كلمات من هذا النوع قد أذن بها (أقول : و في هذه الحالة لاتكون شطحاً !) وأخرى لم يؤذن بها ،بل كل ماوجدوه مما يخالف المألوف عدوه شطحاً ، وإذا فلا معنى لهذا القول دون إذن إلهي ، إلا إذاكان قد تم الإذن بالنسبة إلى كلمات من نفس النوع ؛ أماوهذا لم يحدث ، فقولهم هذا غير محصل ؛ وما لجأوا إليه إلا من باب الاعتذار عن تلك الكلمات دفاعاً عن أصحابها ضد الفقهاء وخصوم الصوفية». (١٦) .

-٦-

هنا تنهض أمامنا الملاحظات التالية :

أولاً — لانجد تفسيراً لماذا نسى الدكتور بدوي ، وهو في صدد تعريف الشطح ، قول ماسينيون : «لكن من المخاطِب ومن المخاطب ؟ الأحرى أن يكون كلاهما واحداً ؛ وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة مايجري في النفس إبان هذه الحال . ومن

أذاع فقد شطح » (١٧) (قلت : ولعل الأولى أن يقال : ومن شطح فقد أذاع!) وقد كان حرياً به أن يعين من أي جهة جاء هذا التحريم، وهو لو فعل لوجد أن عبارة «دون إذن إلهي» الواردة في تعريف الجرجاني ، لها معنى من عدة أوجه . من هذه الأوجه أن للحق – تعالى – فيما نحن بصدده صفتين : صفة التشريع وصفة التحقيق . فصفة التشريع تجعل منه الحارس الساهر على الشريعة كما جاء بها الكتاب والسنة ، و دليلها قوله تعالى : ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (الحجر ١ : ٩). وصفة التحقيق ، وهي مكاشفة العبد بسره – تعالى – التي تنطق عن نفسها على لسان الصوفي . فعلماء الظاهر لايستطيعون إدراك هذه الحقيقة ، لأنهم ينظرون إلى الموضوع من موقعهم هم لا من موقع الصوفي . ولذلك تعتبر الأقوال التي تصدر عنه وهو في حالة الجذب ، مخالفة للشريعه والله تعالى لا يأذن بذلك ، بل يحض على التمسك بتعاليمه والإئتمار به بأوامره والإنتهاء عن نواهيه . فالجرجاني يصف كلمة الشطح بقوله إنها «دعوى حق» لكنه ما يلبث أن يستدرك فيقول إنهاتصدر عن العارف «من غير إذن إلهي» فكلمة الشطح صحيحة من وجهة نظر الحقيقة ،وهي غير صحيحة من وجهة نظر الشريعة ، وهي بالتالي غير مأذون بها .

ثانياً – الشريعة للعموم ، والحقيقة للخصوص . الشريعة حدود و الحقيقة لاحدود . ولابد للحقيقة من الاختباء وراء حجاب الشريعة في دخولها إلى عالم الزمان والمكان ، وفي تفاعلها مع التاريخ . بذلك تكون الشريعة هي الصدفة التي تحفظ الدرة من العطب . الشريعة تكليف ، أوامر ونواه وعبادات .والحقيقة تعريف وتشريف.تعريف الحق بنفسه للخاصة من أوليائه وتشريف لهم بهذا التعريف لأنه لم يأت بكسب منهم ، بل هبة منه تعالى يهبها من يشاء من عباده ، وهم غير مأمورين بتبليغها وهي – بهذا الاعتبار – «سر» بين الله – تعالى – وبين العارف ، لايملكه هذا الأخير حتى يفشيه ، فإذاأفشاه كان إفشاؤه له تصرفاً فيما لايملك . والصوفي لايفشي أسرار الحق وهو في حالة الصحو – أعني مقام ثنائية العبد والرب ، لأنه – وهو في ذروة المواحدة – قد اتصف بجميع صفات الحق تعالى ، ومنها صفتا التشريع والتحقيق . فبالتحقيق يعرف السر ، وبالتشريع يحافظ عليه فلا يشيعه ، لأن إشاعته تجعل المحدود (= الشريعة) غير محدود ، مما يؤدي إلى التهاون في مراعاة الأحكام . فإذا شطح

المريد ، وهو في حال سكر ، أي عن اضطرار وغلبة ، فصفة الحارس الساهر على حدود الشريعة التي استمدها من الحق لا تأذن له بالبوح ، لكنه في نفس الوقت لاتؤاخذه بشطحه ، لأن السكران في حكم غير المكلف أو ناقص الأهلية ، . فالسكران الشارب للخمر ، وهو في حال أخف وطأة ممن تجرع الخمر الإلهية ، إذا أخل بالقانون والنظام أوجد فيه القاضي ظروفاً مخففة للعقوبة أو أعفاه منها بالكلية لا لأن إخلاله بالنظام مأذون به، بل لأنه اجترح مخالفته عن غير وعي منه ؛ فعلى قدر الوعي تكون المسؤولية . أو قل إن سلطان الحقيقة إذا ظهر لم يقف في وجهه شكل ؛ فهو كالسيل الجارف لا تمنحه حدود ولا ترده سدود . إنه بمثابة «القوة القاهرة» في المصطلح الحقوقي .

ثالثاً : حفل الأدب الصوفي وافتن افتناناً منقطع النظير في التماس التأويلات من الكتاب والسنة لشطحات الصوفية ، كما فعل أبو القاسم الجنيد بالكثير من شطحات أبي يزيد السبطامي . (١٨) فإذا جاءت الشطحة ، بعد التأويل ، متفقة مع الكتاب والسنة عدت في «حكم المأذون بها» عملاً بالقاعدة الشرعية المعروفة في بيع المتطوع لمال غيره :« الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة » ؛ وإذا لم يمكن تأويلها تطوى ولاتروى ولاتؤدى ، كما يقول ابن تيمية وكثير غيره من الفقهاء والصوفية (١٩) ؛ وعندئذ تكون «من غير إذن إلهي» . وتكون عبارة الجرجاني من قبيل الاحتياط و سد الذرائع لكيلا يحتذيها من ليس له قدم في علوم القوم ، اتباعاً للأولياء وتقليداً لهم ، فيأثم !

رابعاً – قول الدكتور بدوي : « وما لجأوا إليه إلا من باب الاعتذار عن تلك الكلمات دفاعاً عن الصوفية ضد الفقهاء وخصوم الصوفية ؛ إن هذا القول لاينطبق على قول الجرجاني : « من غير إذن إلهي» ، الذي هو إدانة صريحة لمن يشطح ، بقدر ماينطبق على قوله حين يصنف الشطح بأنه «دعوى حق » !

-٧-

عندما يتساءل الدكتور بدوي عما يقع في السكر ، يجيب بقوله :« إن سببه هو مكاشفة الحق للروح بسر الاتحاد . وهذه المكاشفة (تأتي)على هيئة طائف

أوهاتف يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره ، فتتحدث عن لسانه ، ويعلن أنه يبادلها حباً بحب ، وأن الأنية قد رفعت بينهما ، فصارا شيئاً واحداً . وهذا هو العنصر الخاص في هذا الجانب من التصوف عند المسلمين . فآحوال الوجد و طلب الاتحاد والسكر كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى ؛ أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو العنصر الجديد حقاً في التصوف الإسلامي . ويمكن تفسيره على أساس أن الهوة وقد بعدت كل البعد بين الله و العبد – والتصوف هو المحاولة المضادة للتقريب بينهما – قد اندفع فأوغل في الطريق إلى الطرف المقابل تماماً .الأطراف في تماس ؛ والتطرف في جانب لايمكن أن يعالج إلابالتطرف في الجانب المضاد . أما وقد جاءت الشريعة بالغلو في الفارق بين المخلوق والخالق ، فلتأت الحقيقة في التوحيد بين العبد والمعبود . ولهذا لم نجد هذه الظاهرة – ظاهرة الشطح – في التصوف المسيحي مثلاً ». (٢٠)

–٨–

لسنا ندري مقدار ما في هذا الكلام لبدوي ومقدار مافيه لماسينيون أو جلسون ، الذي سينقل عنه بدوي مباشرة بعد هذه الفقرة فكرة التوسط بين الله والناس في المسيحية . على كل حال يحتاج الأمر إلى بعض الملاحظات والتصويبات :

أولاً – إن صفتي البعد والقرب الإلهيين ، أو المفارقة والبطون ، تمثل كل منهما قيمة نفسية إنسانية ، وتعين موقف الإنسان من الألوهة ، وهما عنصران من عناصر التوازن النفسي .. وكل وضع يميل بعنصر من عناصر التوازن بعيداً عن نقطة المركز ، سرعان ما تقلبه النفس ، في نزوعها إلى التوازن ، إلى ضده تحقيقاً لتوازنهاومعافاتها، وهو مايعرف عند هيراقليطس بالإنقلاب الضدي أو الإنقلاب المضاد enantiodromia ويكون الناتج التركيبي توسطاً بين الأقصيين .

ثانياً : خلافاً لما يذهب إليه بدوي أو ماسينيون أو جلسون ، ليس إسلام الشريعة ، كتاباً وسنة ، هوالذي أوغل في البعد ، بل هو إسلام التاريخ ؛ ونعني به تفاعل النص مع الواقع الخارجي من خلال الإنسان في سياق الزمان والمكان، والضرورات التي تقتضي تكييفاً أو تكيفاً بين قطبي الذات والموضوع ، فإسلام

الشريعة ، كتاباً و سنة ، اشتمل على كلتا قيمتي المفارقة والبطون ، أو البعد و القرب بما يكفل تحقيق التوازن النفسي في الإنسان المسلم ، لكن إسلام التاريخ كان مضطراً لأسباب مرحلية (كما يمكننا القول هذه الأيام) وهو يواجه الوثنية الجاهلية التي كانت تمثل امتصاص «المبدأ الإلهي» في تجلياته ، أو اغتراب الألوهة في أشياء العالم حتى لقد كانت «تصنع» من التمر وتؤكل عند الحاجة أو تبول عليها الثعالب ؛ أقول : كان إسلام التاريخ مضطراً إلى دفع صفة المفارقة إلى أقصاها في مواجهة منتهى البطون في الوثنية حتى يصل إلى التصوف الجامع بين الحقيقة والشريعة . لقد قوبل نفي الألوهة بنفي الإنسان وصولاً إلى إثبات الألوهة في الإنسان وإثبات الإنسان في الألوهة ؛ وبذلك أعيد للنصوص التي اشتملت على قيمة القرب محلها من الإعتبار ، بعد أن كان إسلام الصدر الأول مقتصراً على قيمة المفارقة وحدها وكان يفسر أو يؤول كل نص فيه معنى القرب أو البطون لصالح قيمة المفارقة ، حتى لقد انتهى الأمر بالمعتزلة إلى القول بنفي الصفات عن الألوهة (٢١) .

ثالثاً : ونحن نعتقد أن الشطح ماهو إلاصيحة دهشة تنطلق من الصوفي إذ يفاجأ أن الله أقرب إليه مما كان يظن (من حيث إن ثقافة عصره قد علمته صفة المفارقة فقط !) ويتحقق تجريبياً من أن الله تعالى (...) « أقرب إليه من حبل الوريد!» ، ثم إن هذه الصيحة يمكن اعتبارها ، من جانب آخر ، صيحة تحد واحتجاج على ثقافة العصر التي أوغلت في «الأحادية» إلى مداها الأقصى ولسان حاله يقول :« إن الإله الذي عرفته هو غير إلهكم الذي صورته عقولكم العاجزة الضعيفة ، ولذلك أرفضه !»

-٩-

لكن مابال الأديان الأخرى لاتشطح ؟ أعني صوفية الأديان الأخرى . يقول بدوي (ولعله ينقل عن جلسون في مؤلفه عن «اللاهوت الصوفي عند القديس برنار» باريس ١٩٤٧ ، ص ١٤٢ و ١٥٦) : .. ولهذا لم نجد هذه الظاهرة – ظاهرة الشطح – في التصوف المسيحي مثلاً، لأن فكرة التوسط تلعب منذ البداية (...) دورها الخطير في التقريب بين الله والمخلوقات ؛ والتجسد هو أظهر تعبير في هذا

التوسط بحيث كان من عقائد المسيحية الرسمية الجوهرية اتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح ؛ لهذا لم يكن للصوفي المسيحي أن يتطرف في جانب الإتحاد . (٢٢)

نقول : إن لقيمة القرب أو البطون في المسيحية ، وتعبر عنه بالتجسيد ، جحاناً على قيمة البعد أو المفارقة ، أو تساويها على الأقل . لكن هذه المساواة بين القيمتين التي تمثلت بالإنسان الإلهي ، الذي هو من جانب إنسان ومن جانب آخر إله لم تكن كذلك منذ البداية ، بل تعرضت إلى نوسات أوتأرجحات بين الأقصيين على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الأولى من المسيحية . فالسميصاتية قالت بالتبنى المنبعث من إنكار اللاهوت في المسيح أصلاً بمعنى أن المسيح إنسان عادي بسيط ، ولد بطريقة فائقة الطبيعة من الروح القدس ومريم العذراء ، وقد حباه الله يوم معموديته القوة الإلهية بنوع خاص وتبناه . وقالت الأريوسية : «إن الله واحدفرد غير مولود ، ولا يشاركه شيء في ذاته تعالى . فكل ماكان خارجاً عن الله الأحد إنماهو مخلوق من لاشيء بإرادة الله ومشيئته .. «والكلمة» مخلوق ، بل إنه مصنوع وإذا قيل إنه «مولود » فبمعنى أن الله تبناه .. فهو دون الله مقاماً ولو كان معجزة الأكوان «وذهب ثيودروس المصيصي إلى أن يسوعاً ليس ابن الله حقاً وفعلاً . وإن أطلقت عليه هذه التسمية ،فبمعنى أنه أصبح أهلاً لها ، بالنعمى فقط . والذي ولد ومات ليس ابن الله بل هو ابن الإنسان داود . (٢٣)

لكن هذا الخلاف لايمس ، في الحقيقة ،قيمة القرب أو البطون بما هي كذلك ، وإنما يتصل بحدودها ومداها وطبيعتها فالقديس المسيحي الممتلئ بأقوال السيد المسيح التي اشتمل عليها إنجيل يوحنا خصوصاً ، (٢٤) ولاسيما المتعلق منها بوحدة الله و الكلمة ، لايفاجأ بقيمة القرب عندما يتحقق في الله ذلك التحقق الذي أسماه ف. شيؤون .ب «التحقق الميتافيزيقي » ويعني به عندما يعي الإنسان مالاينقطع أبداً عن الوجود ، أي الاتحاد الجوهري للإنسان بالمبدأ الإلهي ، الذي هو وحده الحقيقي» . (٢٥) فإذا تحقق المسيحي بالخبرة فإنه لايتحقق بجديد عليه، بل بما كان يختزنه في وعيه قبل الخبرة ؛ أي أن ماتلقنه بالإيمان يرتفع عنده إلى درجة اليقين ؛ وماتعلمه بلا برهان أو دليل يصبح عنده يقيناً هو برهان نفسه . فإذا انتفى الشطح في المستطيقا

المسيحية ، أو كاد ، فلانتفاء المفاجأة والدهشة اللتين هما الباعث الأساسي عند الصوفي المسلم على الشطح ، حتى ليمكننا القول إن المريد الذي يتربى ويسلك على يد شيخ مرشد يلقنه قيمة القرب تلقيناً متدرجاً وعميقاً يصل به إلى حد الموازنة التامة بينها وبين قيمة المفارقة ؛ إن هذا المريد لايشطح عند الوصل ؛ من هنا تكتسب التربية المريدية وسلوك الطريق على خطا شيخ راسخ القدم في علوم القوم أهميتها ومشروعيتها . فالشطح في جانب منه ، إشارة إلى أن الوعي الديني لم يكن مكتملاً عند الشاطح قبل ولوجه غمار تجربة الاتحاد أو المواحدة . وفي جانب آخر منه إيذان بأن النفس قد وضعت أولى خطاها على طريق التوازن .

— ١٠ —

لكن ، هل يتحقق القديس المسيحي بقيمة القرب وحدها، أم له في قيمة البعد نصيب ؟ إني لأميل إلى الإجابة بالإيجاب . لعل الصوفي المسيحي إذ يتحقق بقيمة البعد يقع في الخيبة ، بمقدار ما يقع الصوفي المسلم في الدهشة عندما يتحقق بالقرب وفي هذا الصدد يقول القديس يوحنا الصليبي :« إن البون شاسع بين طبيعة الله القدسية وطبيعة البشر لانهاية له. لايستطيع الإنسان أن يدرك ولا الخيال أن يحيط في هذه الحياة باتحاد مع الله أو نحوه . فكل شيء أشد مفارقة لله وأبعد نسباً به تعالى (٢٦) ويقول ديونيسيوس الأريوباغي : ليس بوسع العقل أن يرقى إليه و لا أن يسميه أو يعلمه .. وليس يصح عليه إثبات ولانفي .. فهو يسمو على كل إثبات بما هو العلة الكاملة والوحيدة لجميع الأشياء ، وعلى كل نفي بتقدم طبيعته البسيطة والمطلقة الخالية من كل حد ، ووراء كل حد . (٢٧) .

هذا، ومع ذلك فقد نجد في المسيحية **مثل هذه الشطحات** :

«أنا الرب الإله القدير بادياً في صورة الإنسان»

ومثل :

«ليس كملاك أو رسول جئت ، ولكن كالرب الإله الآب »

ومثل :

«أنا الآب و لابن والبار قليط ». (٢٨) .

فيما يتعلق باليهودية وغياب ظاهرة الشطح عن صوفيتها رغم أن اليهودية ، يقول بدوي ، تتصور الفارق بين المخلوق والخالق على نفس النحو الذي يتصوره الإسلام (٢٩) ؛ يقول صاحب شطحات الصوفية : « إن الجواب على هذا يسير ، وهو أن فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم تعط الصوفي اليهودي الثقة بنفسه بحيث يتطلع إلى الاتحاد المطلق بالألوهية . لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم يرسل الصواعق والطوفان ؛ وبالنسبة إلى هذا الإله تنتفي معاني الإنس والحب والقرب ومايطوف بها من معان هي وحدها التي تشجع المرء علي الإقتراب من الحضرة ». (٣٠)

نقول :إن الجواب ليس باليسير الذي يريدنا الدكتور بدوي أن نتصوره :

أولاً – لأن المبادرة في التجربة الصوفية تأتي من الله لا من الإنسان . وكلنا يعلم أن المريد مراد قبل أن يكون مريداً ، والمحب محبوب قبل أن يكون محباً ، بل إن الذاكر مذكور قبل أن يكون ذاكراً . في التجربة الصوفية ، المبادرة دائماً تأتي من الله تعالى ، ولاخيار فيها للإنسان والدكتور بدوي عندما يعلق الاتحاد المطلق بالألوهة على ثقة الصوفي بنفسه ، يهودياً كان أم غير يهودي ، فمن حيث إمكانية بلوغ هذا الاتحاد ، يجعل الخبرة تابعة لإرادة الإنسان حتى ليستطيع كل من يتطلع إليها أن يختبرها . وهذا مجاف للحقيقة

ثانياً – لماذا غاب عن الدكتور بدوي أن اليهود يعتقدون بأنهم«شعب الله المختار» ،و أن الله اختصهم من دون أمم العالم برعايته ومحبته . ويزعمون أنهم ﴿ أبناء الله وأحباؤه ﴾ (المائدة (١٨) وأن الله كلم نبيهم موسى تكليما ؟ هل هذا كله ما تنتفي معه معاني الأنس والحب والقرب ومايطوف بها من معان هي وحدها التي تشجع المرء علي الاقتراب من الحضرة ؟ – هذا على افتراض أن ثبوت هذه المعاني في النفس يشجع المرء علي الاقتراب من الحضرة ،وانتفاءها يثنيه عن الدنو منها .

ثالثاً – إن الدكتور بدوي – على مايبدو – لايفرق بين الشطح والاتحاد الصوفي ،ممايترتب عليه ، منطقياً ، القول بأن من لا يشطح فهو غير واصل أو غير متحد، أو أن . . من يصل أو يتحد لابد له من أن يشطح . وسوف نعالج في فقرات تاليات هذا

التخبط الذي وقع فيه صاحب شطحات الصوفية؟..

-١٢-

لسنا نظن أن الحال يختلف عند الصوفي اليهودي عنه عند غيره من صوفية الأديان الأخرى ، مادامت التجربة الصوفية تجربة عالمية تتكرر في كل زمان ومكان . ففيما يتعلق بقيمة القرب و البطون يقول أحد صوفية اليهود : « الله يملأ الأثير كله ، ويملأ كل شيء في العالم .. كل شيء فهو فيه ، وهو يرى كل شيء .. لأن الله قادر على رؤية العالم في صميم وجوده هو . » (٣١) و يقول آخر : « الله أقرب إلى الكون وإلى روح الإنسان من الروح إلى الجسد » . (٣٢) وفي المحبة نقرأ هذا القول : «الروح ممتلئة بحب الله ومقيدة بحبال المحبة جذلاً وغبطة .. عندما تغرق الروح في خوف الله تتفجر فيها شعلة الحب التي يحسها القلب و يملأ القلب انتصار الجذل الأعمق .. كل شيء فهو لاشيء بالنسبة إليه إلا أن يفعل مشيئة خالقه ويحسن إلى الآخرين ويسبح اسم الله.. وكل تأملاته وأفكاره تحترق بنار حب الله ». (٣٣)

وعن تجربة الاتحاد يقول أحدهم :« الإنسان الذي يشعر باللمسة الإلهية ، ويدرك طبيعتها ، لايعود منفصلاً عن ربه ، يرى أنه في ربه وأن ربه فيه ، إذ يتحد به اتحاداً وثيقاً حتى لايستطيع أن ينفصل عنه بأي وسيلة . (٣٤)

مايلفتنا في الشواهد المتقدمة جنوح الطرفين : الخوف و المحبة ،إلى التلاقي والانقلاب المضاد المتمثل في عبارة و «عندما تغرق الروح في خوف الله تتفجر فيها شعلة الحب » ..

مما تقدم نخلص إلى القول بأن الشطح تعبير عن دهشة الصوفي إذ يفاجأ بأن الألوهة أقرب إليه مما تعلمه من الفقهاء أو علماء الكلام الذين أعطوا قيمة المفارقة صفة الإطلاق استجابة لضرورة تاريخية ونفسية ناشئة عن مواجهة إسلام الصدر الأول للوثنية الجاهلية وما أعطته من اطلاق لصفة البطون. والشطح ، من جهة، دليل على حصول قلق في بنية الصوفي النفسية أوقعه فيها الغلو في قيمة المفارقة . وهو من جهة ثانية ، إيذان بأن التوازن آخذ مجراه في هذه البنية -إن كتب لصاحبها السلامة ! نتيجة لتلاقي قيمة المفارقة بقيمة البطون ، مما يخفف من غلوائها ويحد من مطلقيتها ،

إذ يجعل منها قيمة نسبية .

وليس من الضروري أن يشترط في الشطح تجربة الاتحاد ، كما ليس من الضروري أن يشترط فيه تبادل الأدوار ، لأن هذين الشرطين قد يصدقان على نوع معين من الشطح ، وهو الشطح الذي يتكلم فيه الحق على لسان الخلق ، أو الخلق على لسان الحق ، ومثاله شطحة أبي يزيد البسطامي عندما قال : «سبحاني ما أعظم شأني» !

أماقول الحلاج «أنا الحق» ، فمن المشكوك فيه أن يكون من الشطح ، لأن هذا القول تضمنه كتابه «الطواسين» الذي أملاه شهيد الصوفية وهو في سجنه ، ولم يرد هذا الكتاب ، ولاهذه «الشطحة» ، في «لائحة الاتهامات» التي جمعها ولفقها الوزير الفاسق حامد بن العباس . (٣٥) زد على ذلك أن الحلاج لم يقل قولته هذه مكتفياً بالوقوف عندها ، بل مضى يعللها بقوله : «إن لم تعرفوه (الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأني مازلت بالحق حقاً ،وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ، ما رجعت عن دعواي ». (٣٦)

مراجع البحث

١ – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمد وطه عبد الباقي سرور ، مصر ١٣٨٠ هـ – ١٩٦٠ م ، ص ٤٢٢

٢ – نفس المرجع السابق ، ص ٤٥٣

٣ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة

٤ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة

٥ – نفس المرجع ، ص ٤٥٣ – ٤٥٤

٦ – نفس المرجع ، ص ٤٥٤

٧ – نفس المرجع ، ص ٣٨٥

٨–عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، الكويت ١٩٧٦ ،ج ١ ص ١٣

٩ – نفس المرجع ونفس الصفحة .

١٠ – أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور بعد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، القاهرة بلا تاريخ ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

١١ – نفس المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

١٢ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ج١ ، ص ١٠

١٣ – نفس المرجع السابق ، ص ١١

١٤ – بدوي ، شطحات ، ج١ ، ص ١٧ – ١٨

١٥ – نفس المرجع السابق ، ص ٢٢

١٦ – نفس المرجع ، ص ٢٣

١٧ – نفس المرجع ، ص ١٠

١٨ – السراج الطوسي ، اللمع ، ص ٤٢٩ ومابعدها ،

١٩ – بدوي ، شطحات ، ج١ ، ص ١٦ – ١٧

٢٠ – نفس المرجع السابق ، ص ١٨ – ١٩

٢١ – عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، بيروت ، دار العلم للملايين

، الطبعة الأولى ١٩٧١ ، الجزء الأول ، ص ١٤٩ ، حيث يقول : « إن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً ، لايشاركه في القدم شيء ،حتى و لا صفاته» انظر أيضاً ص ٢٠٨ حيث جاء فيها أن النظام يرى أن صفات الله هي إثبات لذاته وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات، فمعنى قوله «عالم» إثبات ذاته ونفي الجهل عنه الخ .. بينما قالت الصفاتية من الأشعرية إن الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، بصير ببصر ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته ، وهي صفات موجودة أزلية ، ومعان قائمة بذاته (انظر أيضاً مذاهب الإسلاميين ، ص ١٨٠ – ١٨١) .

٢٢ – نقله بدوي إلى شطحاته ، ج١ ، ص ١٩ .

٢٣ – غرديه وقنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة الدكتور الشيخ صبحي صالح والأب الدكتور فريد جبر ، بيروت ١٩٦٧ ، ج٢ ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٣٠٣ ، ٣٥٠ ، ٤٢٨ .

٢٤ – جاء في الفصل الأول من إنجيل يوحنا : «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. كل به كون وبغيره لم يكون شيء مما كون . فيه كان الحياة و الحياة كانت نور الناس . والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه » (الأعداد ١ – ٥) . يرجع أيضاً إلى الفصل الرابع عشر حيث جاء فيه : من رآني فقد رأى الأب .. أما تؤمن أني أنا في الآب وأن الآب في .. (العددان ٩ و ١٠) .
وشبيه بهذا ماينسب إلى الحلاج وهوقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنـا
فإذا أبصـرتني أبصـرته   وإذا أبصـرته أبصـرتنا

وماينسب إلى أبي يزيد البسطامي أنه قال : «من زارني (والصحيح : من رآني) لاتحرقه النار .. (عبد الحليم محمود ، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي ، مصر بلا تاريخ ، ص ١٥٤) .

٢٥ – F.Schuon , De l unite transcendante des religions , ed , du Seuil , Paris 1979

٢٦ – نقله إبراهيم شكر الله عن «صعود جبل الكرمل» إلى مقال له في مجلة «أدب» ، العدد (٥) بيروت ، شتاء ١٩٦٣ ، بعنوان مصارع العشاق : التناقض بين المطلق والمحدود .

٢٧ – S.Spencer , Mysticism in world Religions , U . K . 1963 , P . 223 .

٢٨ – إبراهيم شكر الله ، مجلة أدب ، بيروت ، العدد (٥) ،شتاء ١٩٦٣ . والجدير بالذكر أن الشطحات التي نقلها كاتب المقال ترجع إلى القرن الثاني للميلاد مما يؤيد ما ذهبنا إليه من أن قيمة القرب في المسيحية لما تكن مكتملة بعد بالشكل الذي نعرفه اليوم .

٢٩ – بدوي ،شطحات الصوفية ، ج١ ، ص ١٩ ، ٢٠ .

٣١ – S . S pencer , op . cit , P. 183 .

٣٢ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة

٣٣ – نفس المرجع ، ص ١٨٥

٣٤ – نفس المرجع ، ص ١٨٨

٣٥ – انظر تفاصيل محاكمة الحلاج في «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» وهو فصل ترجمه عبد الرحمن بدوي عن ماسينيون و نقله إلى «شخصيات قلقة في الإسلام» ، مصر ١٩٦٤ ؛ وانظر أيضاً مقدمة مصطفى كامل الشيبي على «شرح ديوان الحلاج» ، بغداد / بيروت ، ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ .

٣٦ – كتاب «أخبار الحلاج ومعه الطواسين» تقديم وتعليق وتصحيح عبد الحفيظ بن محمد مدني هاشم ، مصر ١٩٧٠ ، ص ١٠٠ .

٢/ظاهرة الشطح في التصوف الإسلامي

-١-

يربط الدكتور عبد الرحمن بدوي بين التوحيد في أعلى درجاته وبين ظاهرة الشطح ، مؤكداً أن من لم يبلغ هذا المقام لايمكن أن تنسب إليه ظاهرة الشطح، فما هو هذاالتوحيد ؟ يقول صاحب "شطحات الصوفية":

إن التوحيد الذي يلقنه الصوفي في حال السكر هو شهود الحق في ذاته لذاته وفناء الذات الخاصة في ذات الألوهية ، وأنه ما ثم إلا الله : فوجود العبد وجود الرب والعكس ؛ ولهذا يمكن أن ينسب إلى العبد ما ينسب إلى الرب من صفات وأسماء . والصوفية الذين لايرون هذا التوحيد لايمكن أن تنسب إليهم ظاهرة الشطح . (١)

نقول إن هذا التوحيد هو توحيد الخاصة وهو أن يشهد الحق لنفسه بنفسه بالوحداثية على لسان من شاء من خلقه ، دون تدخل من الخلق . وهو ، بمعنى آخر ، ذهاب ثنائية العبد والرب ،وفناء العبد في الرب ، بحيث لايعود يرى شيئاً إلا الله تعالى . في هذه الحالة ، إذا نطق العبد بشهادة التوحيد ، يكون الله تعالى هو الموحد لنفسه على لسان عبده . والفرق بين توحيد العامة وتوحيد الخاصة أن توحيد العامة ينفي الألوهية عماسوى الله – تعالى – ، بينما لايتوقف توحيد الخاصة عندهذا الحد بل يتعداه إلى نفي «الوجود» عما سواه تعالى . بعبارة أخرى ، إن شهادة التوحيد تقتضي توحيد الشهادة ، بحيث تنتفي معها ثنائية الشاهد والمشهود ، فلا يشهد للحق إلا الحق . وإلى هذا المعنى ذهب ابن عطاء الأدمي بقوله : علامة حقيقة التوحيد نسيان التوحيد ، وهو أن يكون القائم له واحداً. (٢) وبهذا المعنى قال الجنيد : التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم ، وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله – تعالى – كما لم يزل . (٣) ،وقال أيضاً : «علم التوحيد مباين لوجوده ، ووجوده مباين لعلمه » (٤) ، أي أن علمك بتوحيدك لله تعالى نفي للتوحيد ،وقيام الحق تعالى بتوحيد نفسه بنفسه على لسانك نفي لعلمك بتوحيدك ؛ لأن توحيد الحق يقتضي فناء الخلق !

يترتب على ذلك أن الصوفي الذي يشطح في مقام التوحيد ينبغي أن تأتي شطحته من طبيعة هذا المقام الذي ارتقى إليه، أي أن تكون متعلقة بتوحيد الحق لنفسه بنفسه .لكن الدكتور بدوي لم يأتنا بشاهد على كلامه من شطحات الصوفية ، مكتفياً بالإشارة إلى هذا المقام إشارة عابرة ويمكننا أن نتصور الشطح في مقام التوحيد كأن يرد على لسان الصوفي عبارة من مثل : «لا إله إلا أنا ! »، أو «لا أنا إلا أنا !» (٥) في هذه الحالة، يمكننا أن نقول ، في تفسير هذا النوع من الشطح التوحيدي ، أن الحق تعالى هو الذي نطق على لسان الصوفي ، إذا نظرنا إلى الشطحة من الداخل ؛ أو نقول إن الصوفي هو الذي نطق على لسان الحق تعالى ، إذا نظرناإليها من الخارج . وفي الحالين يكون الصوفي مَحْواً ني شهود العيان . بناء على ذلك ، يمكننا اعتبار قول بدوي «و الصوفية الذين لايرون هذا التوحيد لا يمكن أن تنسب إليهم ظاهرة الشطح» من قبيل عدم التدقيق ،

لأن الشطح الذي يصدر في مقام التوحيد ليس هو مطلق الشطح ، أو أي شطح كان ، بل لابد أن يكون من طبيعة المقام الذي بلغه الصوفي ، أي «شطح التوحيد» – إن صح التعبير .

ـ٢ـ

ثم يقول صاحب «شطحات الصوفية» في تحديد صفة العارف : والصوفي إذا بلغ هذه المرتبة لأول مرة يبدأ يأخذ صفة العارف ، فإن العارف يكون بمشهد الحق ، إذابدا الشاهد وفني الشواهد و ذهب الحواس (نقله عن الكلاباذي) ؛ ثم يؤكد أن «المعرفة تصدر عن الشطح ، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة» . ويقول «إن علامة العارف ، أول دخوله في المعرفة ، الشطح ؛ ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لايصح أن يسلك في عداد العارفين بالمعنى الصحيح ،وإن كان الناس (...) قد توسعوا في معنى العارف فلم يشترطوا فيه المرور بدور الشطح ؛ و لكننا نحسب أن هذا التوسع هو من عدم التدقيق . ذلك أن المعرفة بالمعنى العالي الدقيق هي التوحيد والمرء لايبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر ومايتلوها .

إلا في حال السكر وما يتلوها ، والسكر يقتضي بالضرورة الشطح ، فالشطح إذن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد أعني في تحقيق المعرفة وبالتالي في تكوين صفة العارف عند السالك ». (٦) .

* دون أن يشير إلى المصدر !

في كلام الدكتور بدوي شيء غير قليل من التناقض فضلاً عن قلة الدقة في تمييز العلة من المعلول . ويمكننا إجمال ما لنا عليه من ملاحظات في النقاط التالية :

أولاً : قوله إن المعرفة تصدر عن الشطح من شأنه أن يعلق معرفة العارف على صدور الشطح عنه . والصحيح أن كلاً من المعرفة و الشطح يصدر عن الخبرة (وهي خبرة مواحدة أو اتحاد أو توحيد) . وقد يعرف العارف ولايشطح ، خصوصاً إذا تم إعداده علي يد شيخ مرشد يلقنه قيمتي القرب والبعد ، أو البطون والمفارقة ، على نحو متوازن . مثلاً لم يؤثر عن الجنيد ، وهو شيخ الصوفية ، أنه شطح !

ثانياً : قوله والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة يتناقض مع قوله الأول من أن «المعرفة تصدر عن الشطح» ، إلا أن يكون بين المعرفة والشطح علاقة سببية متبادلة وهذا غير صحيح .

ثالثاً : قوله إن علامة العارف ، أول دخوله في المعرفة ، الشطح ؛ ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لايصح أن يسلك في عداد العارفين بالمعنى الصحيح . هنا أيضاً يعلق المعرفة على الشطح ؛ لا بل يجعل من الشطح مرتبة من لم يبلغها لايصح أن يسلك في عداد العارفين ، فكأنما أصبح الشطح عنده مقاماً من المقامات التي ينبغي للصوفي أن يتدرج صعوداً كي يبلغه . مع أن الشطح ، في حقيقة الأمر ليس كذلك . وكنا بينا أن الشطح مرهون بعنصر «المفاجأة» الناتجة عن تحقق الصوفي بأن الله تعالى هو غير ما تلقنه في أوساط الفقهاء وعلماء الكلام الذين ذهبوا بقيمة المفارقة إلى حدها الأقصى – الأمر الذي استوجب من قيمة البطون ، وهي قيمة نفسية كامنة في الإنسان أن تعدل من رجحان كفة المفارقة تحقيقاً للتوازن النفسي. وهذا التعديل قد يجري بشكل مفاجئ عندئد يكون الشطح ، أو بشكل هادئ فلا يكون ثمة شطح . والتوازن الحاصل هو المطلوب في التجربة الصوفية بحيث لاترجح قيمة المفارقة ولاتشيل قيمة البطون . وفي الحالين يكون الصوفي عارفاً ، لايقدح في عرفانه عدم الشطح . يؤيد ماذهبنا إليه قول الدكتور بدوي نفسه ناقلاً عن جلسون وهو في صدد تعليل ظاهرة الشطح ، قوله إنها ناشئة عن تماس الأطراف ، الناشئ بدوره عن الغلو في الفارق بين الخالق والمخلوق ، الذي قابله غلو في التوحيد بين العابد والمعبود . (٧)

-٣-

ولكن ، ماهو السكر المفضي إلى الشطح ؟

يقول القشيري : السكر غيبة بوارد قوي. والسكر زيادة على الغيبة من وجه، وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفى في حال سكره ، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه في حال سكره ، وتلك حال المتساكر الذي لم يستوفه الوارد فيكون للإحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة فربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكراً غير مستوفى . والغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء والسكر ولا يكون إلا لأصحاب المواجيد . فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر ، وطاب الروح ، وهام القلب .. وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم فصفة العبد الثبور والقهر . قال تعالى :﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً ﴾، هذا مع رسالته و جلالة قدره خر صعقاً ، وهذا مع صلابة قوته صار دكاً متكسراً (٨) ! .

ويقول الكلاباذي : «السكر أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء ، وهو ألايميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في موافقة الحق ، فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين مايؤلمه ويلذه» .(٩) .

يمكننا أن نستخلص من كلام القشيري والكلاباذي النقاط التالية :

١ – السكر غيبة بوارد قوي .

٢ – السكر أشد من الغيبة

٣ – الفرق بين السكر والغيبة أن هذه قد تكون للعباد من موجبات الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء ، بينما لايكون السكر إلا لأصحاب المواجيد .

٤ – إنما يحصل السكر إذا كوشف الصوفي بنعت الجمال . أما إذا ظهر سلطان الحقيقة (= الجلال) ، فصفة العبد الثبور والقهر .

٥ – في السكر يغيب الصوفي عن تمييز الأشياء ولايغيب عن الأشياء .

النقطة الأخيرة هي التي تهمنا هنا ، بما تدل عليه من ثنائية العبد والرب التي

تنفي التوحيد ، وبالتالي المعرفة ، مع ثبوت السكر – والشطح احتمالاً . فالصوفي في حال السكر ، يغيب عن تمييز الأشياء لكنه لايغيب عن الأشياء ؛ وعدم غيبته عنها يعني بقاءه معها . وفي هذه الحالة ، لايكون في منزلة التوحيد وإن سكر ، ولايبلغ مقام المعرفة وإن شطح .فها هنا سكر و لا توحيد ، وشطح ولا معرفة – هذا إن كان السكر لا بد مفضياً إلى شطح ! .

نأتي هنا إلى وصف بدوي لحال السكر ، يقول صاحب شطحات الصوفية : وهي حال يؤكدها الآخذون بمذهب الشطح (...) و المنكرون له : الأولون لأن المعاينة لاتتم في طريق السلوك إلا بعد ورود وارد قوي يغلب على السالك فيغيب عن إحساسه ، وهذا هو السكر (...) ؛ وهذا الوارد هو أن يكاشف بنعت الجمال ، فتطرب روحه وينتشي فؤاده أقوى انتشاء (..) . ويقول بها المنكرون حتى يتلمسوا لها المعاذير فيرفضوا هذه الشطحات . (١٠) .

ثم يقول :« إنما يقصد بالسكر هنا انتشاء الروح بمكاشفة الحق له بسره وبأنه هو هي وهي هو ، فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة : فسكرها إذن شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها ، وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله ، أو أنه ليس ثم إلا الله . (١١) .

يستدل من عبارتي وارد قوي و المكاشفة بنعت الجمال أن بدوي رجع إلى القشيري في وصف حالة السكر، لكنه لم يشر إلى ذلك ، أما عبارة «وينتشي فؤاده أقوى انتشاء » التي لاتقول شيئاً ، فهي من إنشاء الدكتور فقط !

نعود الآن إلى تعليق الدكتور بدوي المعرفة على الشطح ، و الشطح على السكر ، فنقول إن المعرفة الحاصلة في السكر معرفة غير تامة ، لأن الصوفي يكاشف فيه بنعت الجمال فقط ، على حين أن المعرفة التامة تستوجب المكاشفة بنعت الجلال أيضاً ،طبقاً لقول القشيري : «وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم فصفة العبد الثبور والقهر » ويقول ابن عجيبة «ولا تكون المعرفة كاملة حتى يكون صاحبها يعرفه في الجلال والجمال ، والمنع و العطاء ،والقبض والبسط . وأما أن لايعرفه إلا في الجمال ، فهذه معرفة العوام الذين هم عبيد أنفسهم ، فإن أعطوا رضوا ، وإن لم يعطوا إذا هم يسخطون . (١٢)·

أما العلاقة بين السكر والشطح فهي علاقة عموم وخصوص بحيث يمكننا القول إن كل شاطح فسكران ، لكن ليس كل من يسكر يشطح بالضرورة . ويظل الشطح عندنا متوقفاً على عنصر المفاجأة ، إذ يفاجأ فيها الشاطح بإله يختلف اختلافاً كلياً عمّا تعلّمه أو تلقنه قبل أن يلقاه !

-٤-

في الوقت الذي يعلق فيه بدوي بلوغ منزلة التوحيد على حالة السكر الذي يقتضي بالضرورة الشطح كما يقول ، ويعتبر الشطح مرحلة ضرورية في طريق التوحيد – يريد بذلك تحقيق المعرفة و بالتالي في تكوين صفة العارف عند السالك ؛في هذا الوقت بالذات يفهم بدوي مصطلح السكر الوارد في موقف ابن تيمية من الشطح ، يفهمه على أنه «سكر جسماني» (١٣) .

وقد مر معنا توا قول بدوي : «إنمايقصد بالسكر هنا انتشا ءالروح بمكاشفة الحق لها بسره وبأنه هو هي وهي هو ، فتطرب أشد الطرب لاكتشافها هذه الحقيقة : فسكرها إذن شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله أو أنه ليس ثم إلا الله» .

ينقل بدوي عن ابن تيمية ما جاء في الرسائل والمسائل (١ ، ص ١٦٨) قوله « إن بعض ذوي الحال يحصل له في حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى –والسكر وجد بلا تمييز . فقد يقول في تلك الحال : سبحاني ! أو ما في الجبة إلا الله – أو نحو ذلك من الكلمات التي توثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء (...) يتابع ابن تيمية : «وكلمات السكران تطوى ولاتروى ولا تؤدى» . (١٤) على هذه العبارة الأخيرة يعقب بدوي قائلاً : و على هذا فلا يؤخذ بها ، وإذن يجب رفضها ، كما نرفض كلمات السكران بالطعام والشراب ! (١٥) .

هذه الفقرة التي نقلها بدوي عن ابن تيمية الذي يبين فيها موقفه من ظاهرة الشطح حفلت –كما نرى – بالمصطلحات الصوفية ففيها «الحال» و«الفناء»و«الغيبة» و«السوى»و «الوجد» و «السكر» فلماذا يفهم بدوي هذه الألفاظ جميعاً على ما أراده الصوفية منها ويستثني منها لفظة السكر ويجعل مراد ابن تيمية منها «السكر الجسماني »؟

وعندما وصف بدوي حال السكر بقوله : «وهي حال يؤكدها الآخذون بمذهب الشطح (...) والمنكرون له ...ويقول بها المنكرون حتى يتلمسوا المعاذير فيرفضوا هذه الشطحات (١٦) عندما وصف لنابدوي ذلك لم يذكر لنا من هم القائلون بمذهب الشطح ، ولم يبين لنا مواقفهم من الشطحات إن كانوا يأخذون بها على ظاهرها أم كانوا يتلمسون لها التأويلات كما فعل الجنيد في الكثير من شطحات أبي يزيد ، مكتفياً بذكر مواقف المنكرين لمذهب الشطح ، جاعلاً على رأسهم ابن تيمية الذي يسميه بدوي عدو الصوفية اللدود (١٧) !

ثم لماذا غاب عن بدوي ، وهو يروي عن ابن تيمية ، أن هذا الأخير عد البسطامي ، وهو أكبر الشاطحين ، من الأصحاء ، ثم بعد ذلك نرمي شيخ الإسلام بأنه «عدو الصوفية اللدود» ؟!

ثم ، ماذا يريد بدوي من قوله : « وعلى هذا فلا يؤخذ بها (الشطحات) ، وإذن يجب رفضها »؟ ترى إذا أخذ بها ، أفهل يجب تضمينها في صلب الشريعة وجعلها عقيدة ظاهرية ؟ ومن ذا عساه أن يأخذ هذه المهمة على عاتقه ، وليس في الإسلام هيئة مخولة مثل هذه الصلاحية ؟ ثم ، إذا أخذ بها ، فعلى أي وجه ؟ هنا تنهض أمامنا عدة احتمالات تأويلية :

– إن أبا يزيد في قوله «سبحاني» ! يدعو إلى نفسه بالألوهية ، ويترتب على ذلك أن يقف الناس منه إما بالقبول أو الرفض ، وما نحسب بدوي يختلف مع ابن تيمية في رفض دعوة أبي يزيد إلى نفسه ! .

– إن أبا يزيد ، وهو في حميا الاتحاد أو المواحدة بالله ، نطق الله على لسانه فلا يكون أبا يزيد هو الناطق في هذه الحالة ، وإنما هو الله تعالى . وهذا تأويل قد يقبله ابن تيمية ، لأنه يعد مثل هذه الكلمات التي تصدر عن الصوفي إنما تصدر في حال «الفناء الناقص» ! والفناء الناقص كما يراه شيخ الإسلام و غيره من أئمة السلفية هو أن يغيب العبد بالعبادة عن المعبود ، أو بالمعبود عن العبادة ، لأن مثل هذه العبادة عدم ، فهي بمنزلة عبودية النائم وزائل العقل لايعتد بها . (١٨) .

– إن أبا يزيد ، وقد كوشف بسر الألوهية ، أعلن عن سرها تحت وطأة

السكر ، وما كان له أن يعلن عنه في غير هذه الحال ؛ ولذلك يكون معفى من المسؤولية فلا يجب عليه حد أو قصاص و التماس بعض العذر له بالسكر لكيلا يشجع العامة على الاقتداء به وتقليده في حال صحوهم ، وفي هذا مصلحة للجماعة كما لا يخفى ، مادام مضمون مثل هذه الشطحات لايمكن أن يصير «عقيدة ظاهرية »!

-٥-

حيال هذه الاحتمالات وإمكان اختلاط الأمر على عامة الناس ، وحيال احتمال تشييد عقائد أونحل مضادة للإسلام ، أليس الأسلم «أن تطوى (هذه الشطحات) ولا تروى ولاتؤدى »سواء أكنا من أنصار «مذهب الشطح» أم من خصومه ؟ فابن تيمية ، من ناحية ، أفتى بعدم مسوؤلية الشاطح ؛ ومن ناحية ثانية ، بعدم تداول الشطحات ، خوفاً على العامة من الفتنة .

-٦-

ثم ينقل بدوي عن عبد القادر الجيلاني ، شيخ الطريقة المعروفة بالطريقة القادرية ، الذي يرى أن الشطحات إن كانت صادرة عن الصوفية في حال الصحو فهي من الشيطان الذي لاحكم له ، إذ لا يحكم إلاعلى ما تلفظ به في حال الصحو ؛ وأما الغيبة فلا يقام عليها الحكم . (١٩)٠

يقول بدوي تعقيباً على ابن تيمية والجيلاني : « واضح أن رأي هؤلاء الخصوم (...) لايمكن أن يقوم له وزن عند من يرى أن الشطح ظاهرة صوفية سليمة ، وأن الكلمات الشطحية لاتقل في صدقها عن الكلمات التي تصدر في حال الصحو (...) . فلا دخل للصحو أو السكر في تحديد القيمة الذاتية لهذه الكلمات ، وإلا أخطأنا فهم هذه الظاهرة الممتازة . وهؤلاء الخصوم -يقول بدوي- خلطوا عن قصد بين السكر الروحي والسكر الجسماني .» (٢٠)٠

نقول : لقد أخطأ بدوي الفهم عندما لم يفرق بين حالي الصحو والسكر في تحديد القيم الذاتية لهذه الكلمات . فالعبارة المسشنعة التي تصدر في حال الصحو لايمكن اعتبارها من الشطح لما فيها من شبهة التكلف وقلة الصدق . ثم لماذا نسي

بدوي قوله «والمرء لايبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر ومايتلوها ، والسكر يقتضي بالضرورة الشطح ، فالشطح إذن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد إلخ ..

من النقول التي أوردناها عن كتاب «شطحات الصوفية» لا يبدو أن ثمة خطا ، لا عن قصد ولا عن غير قصد ، بين السكر السجماني والسكر الروحي ،خصوصاً وأن اصطلاح «السكر» اصطلاح متداول ومعروف في أوساط الصوفية وغيرهم من أئمة الشريعة و كما يعرفه الدكتور بدوي أكثر من مرة نقلاً عن القشيري أو عن ماسينيون ، بل حتى عن ابن تيمية نفسه الذي يعرف السكر بأنه وجد بلا تمييز . ومن يعرف السكر على هذا النحو ، فهل يحق لنا أن نتهمه بالخلط – عن قصد – بين السكر الروحي والسكر الجسماني ؟ (٢٠).

-٧-

نقول : لقد أخطأ بدوي الفهم عندما لم يفرّق بين حالي الصحو والسكر في « تحديد القيمة الذاتية لهذه الكلمات ». فالعبارة المستشنعة التي تصدر في حال الصحو لايمكن اعتبارها من الشطح لمافيها من شبهة التكلف وقلة الصدق . ثم لماذا نسي بدوي قوله:«والمرء لايبلغ منزلة التوحيد إلاّ في حال السكر وما يتلوها،والسكر يقتضي بالضرورة الشطح ، فالشطح إذن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد إلخ ..»

من النقول التي أوردناها عن كتاب « شطحات الصوفية » لا يبدو أن ثمة خلطاً ، لا عن قصد ولا عن غير قصد ، بين السكر الجسماني والسكر الروحي ، خصوصاً وأن اصطلاح « السكر » اصطلاح متداول ومعروف في أوساط الصوفية وغيرهم من أئمة الشريعة ، كما يعرّفه الدكتور بدوي أكثر من مرة نقلاً عن القشيري أو عن ماسينيون ، بل حتى عن ابن تيمية نفسه الذي يعرّف السكر بأنه .. « وجد بلا تمييز » . ومن يعرف السكر على هذا النحو ، فهل يحق لنا أن نتهمه بالخلط – عن قصد – بين السكر الروحي والسكر الجسماني ؟

-٨-

هل أمسك الصوفية عن الشطح بعد مصرع الحلاج إيثاراً منهم للسلامة ، أم ظلوا يشطحون بلا خوف من السلطان ولارهبة من علماء الظاهر ؟ حيال هذه القضية ، لا يقطع الدكتور بدوي برأي بإيراد تعريف الشطح للجرجاني ، ثم يمضي في مناقضته – كما مر معنا – معتبراً تذييل الجرجاني لتعريفه بعبارة «من غير إذن إلهي» لامعنى لها . ثم يحاول بيان السبب الذي حمل الجرجاني على تذييل تعريفه بهذه العبارة ، فيقول : وفي هذه العبارة الأخيرة نشاهد الرأي الغالب عند متأخري الصوفية والكتاب عامة ممن لاينكرون هذه الظاهرة في ذاتها ، ولايستشنعون الكلمات الشطحية ، بل يرون أن الخطأ الوحيد فيه هو أن أصحابها يفصحون بها بدون إذن إلهي . وأصحاب هذا الرأي إنما يريدون التوفيق بين الاعتراف بصحة الشطحات وبين إنكار مايدل عليه ظاهرها مما استشبعه أهل السنة وخصوم الصوفية . ولهذا جاء رأيهم غامضاً إلخ .. (٢١) .

لكن ، ما الذي دعا أصحاب هذا الرأي إلى اللجوء إلى هذه الصيغة التوفيقية ، كما يسميها الدكتور بدوي ، بين أن تكون الشطحات مأذوناً بها وغير مأذون بها في نفس الوقت ؟

يجيبنا صاحب "شطحات الصوفية" بمايلي :

ولعل السبب في هذا الدفاع على هذا النحو ماشاهده الصوفية أنفسهم من بعد عهد الحلاج من خطر يتهددهم إذا أوغلوا في الشطح . فمن باب الأمن على أنفسهم آثروا أن يلتزموا الصمت في هذا الباب إذا وردت عليهم واردات من قبيل الشطحات . فمصير الحلاج إذن كان أبلغ عبرة لهم في هذا الباب . (٢٢) .

-٩-

لعل أوّل انطباع نكوّنه عن مثل هذا التعليل أن الصوفي قادر على كتمان مايرد علي لسانه من شطح ، وبهذا تنتفي عنه صفة الاصطرار والغلبة التي تحت وطأتها ينطق بماينطق – أي أن للعامل الخارجي (وهو هنا السلطان)قوة مثل قوة العامل الداخل (الوارد القوي) على الأقل . أو أن للعامل الخارجي قوة أكبر من قوة وارده حتى يحول دونه ومايلهم بقوله من شطح . وعلى هذا يكون الصوفي الشاطح

متكلفاً غير صادق فيما يصدر عنه؛و بذلك لايكون الشطح «ظاهرة صوفية سليمة »، ولا يكون الشطح «هذه الظاهرة الممتازة» كما يقول عنها الدكتور بدوي . أو أن الصوفية الذين جاؤوا بعد الحلاج لم يكونوا «عارفين» بالمعنى الدقيق ، مادام الدكتور بدوي يعلق المعرفة على الشطح ، ومن لا يشطح فليس بعارف ، على ماتقدم من أقواله .

ثم يورد الدكتور بدوي هذا البيت من الشعر :

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تبـــاح ،

متبعاً إياه بقوله : وليس من المستبعد أن يكون الشبلي هو أول من نبه الصوفية إلى وجوب عدم الإباحة بهذه الأسرار ، لأنه – و قد كان صديق الحلاج الحميم ، وشاهد مصيره فأثر في نفسه أبلغ تأثير وأعمقه– آثر ، طمعاً في السلامة ، أن يدخل هذه الفكرة ويدعو هذه الدعوة . ومن هنا يذكر المؤرخون عن الشبلي هذه الكلمات التي تعبر عن هذا المعنى تمام التعبير . قال الشبلي :أنا والحلاج شيء واحد ،فخلصني جنوني وأهلكه عقله . وقال أيضاً : كنت أنا والحسين بن منصور شيئاًواحداً ، إلا أنه أظهر وكتمت . (٢٣) .

لكن بدوي لايلبث أن يستدرك متراجعاً بقوله : على أن هذا كله لايدل مطلقاً على أن الصوفية كلهم قد أخذوا بدعوة الشبلي هذه . إنما كل مانريد قوله هو أنه لعل الشبلي هو أول من تنبه إلى وجوب عدم إذاعة هذه الكلمات . وإلا فالمتأخرون قد أوفوا على السابقين في هذا الباب ، وإن اتسمت عباراتهم بالتصنع مما يدل على الرغبة في التقليد وعلى عدم الإخلاص في صدورها عنهم كما هي الحال بالنسبة إلى الجيلاني والرفاعي . (٢٤)

وبعد هذه الفقرة مباشرة – وبدون مقدمات – يعود الدكتور بدوي فينقضها بقوله : إنماكان الصوفية – إلى ماقبل الحلاج ينطقون بالكلمات الصوفية من غير تحرج ولاتحرز ، لأنه لم يكن للسلطان الخارجي بعد تأثير عليها . أما منذ قضية الحلاج فقد بدأ الصوفية يتبينون ماسيترتب على أقوالهم من نتائج عملية لا بد لمن يؤثر العافية منهم أن يحسب لها ألف حساب . (٢٥) .

في محاولة للخروج من التناقض الذي أوقعنا فيه صاحب «شطحات الصوفية»

نبين النقاط التالية :

أولاً : هذا الحشد الكبير من الشطحات المنسوبة إلى الصوفية ولاسيما أبي يزيد البسطامي والحلاج والشبلي وغيرهم ، ليس من الضرري أن تكون كلها صادرة عنهم تخصيصاً .بل نحن نذهب إلى أنها جاءت بفعل قانون «تلاقي الأطراف» الذي عبر عن نفسه من خلال آلية إسقاط جرت على ألسنة العامة ونسبتها إلى صوفية مشهود لهم برسوخ القدم في ميدان التصوف . فالعامي لو أراد أن ينسب شطحاً لنفسه لقوبل بالرفض والشجب ، لكنه حين ينسبه إلى أبي يزيد مثلاً حري به أن يقابل بقبول . وقد مر معنا أن الفقهاء و علماء الكلام ذهبوا بصفة المفارقة الإلهية الى حدها الأقصى ،تقليداً لمسلمي الصدر الأول ، حتى أنهم جعلوا منها صفة مطلقة لا تقبل النقض والتعديل ، ووصلوا – بالتالي – إلى نفي صفة القرب والبطون – هذا على الرغم من اشتمال الكتاب والسنة على هذه الصفة الأخيرة ؛ غير مكتفين بذلك ، بل عمدوا إلى تأويل كل آية أو أثر فيه دلالة مريحة على صفة القرب أو البطون تأويلاً يتماشى مع صفة المفارقة . لقد كان من شأن هذا أن يحدث اختلالاً في التوازن النفسي عند الجماعة المسلمة حملها على الذهاب بصفة القرب أو البطون إلى أقصاها

التي عبرت عن نفسها من خلال الشطح ؛ وكان الشطح هو التعويض الطبيعي عن هذا الخلل ، من ناحية ، وصولاً إلى موقف متوازن يجمع بين قيمتي المفارقة و البطون ، وبذلك يتحقق التوازن النفسي عند الجماعة والأفراد . هذا الدور التعويضي قامت به «الخافية الجامعة» التي راحت تطلق على ألسنة العامة الشطحات المتوهمة لتحلها في الواعية و تتناقلها في رائعة النهار منسوبة إلى هذا الصوفي أو ذاك ، ملتمسة له العذر بالسكر تارة ، آو مؤولة مايمكن تأويله منها بما يتماشى مع ظاهر الشريعة تارة أخرى .

ثانياً : كان لاستقرار صفة القرب أو البطون في النفس بتأثير الشطحيات الفعلية منها أو المفتعلة ، أثر كبير في انتفاء عنصر «المفاجأة» انتفاء لم يعد معه الصوفي الواصف يواجه إلها لا عهد له به إلها بعيداً كل البعد ، مفارقاً كل المفارقة ، بل هو الآن أمام إله يعرفه ، «إله أقرب إليه من حبل الوريد» لا يفاجأ بقربه ، إله «هو عند حسن ظن عبده به ، إن مشى (هذا) إليه ذراعاً مشى (الله) إليه باعا .. »إذن بقدر

ما يستقر مفهوم القرب ينتفي عنصر المفاجأة ، وبمقدار ماينتفي عنصر المفاجأة ينتفي الشطح .

ثالثاً : لقد عملت تربية المريدين والسالكين على أيدي مشايخ الطرق على تهيئة الأولين لتقبل صفة البطون أو القرب تدريجياً فكان ذلك وقاء لهم من عنصر المفاجأة التي قد تذهب بعقول من يتعرضون للألوهة بدون دليل مرشد يهديهم إلى سواء السبيل . وقد قلنا فيما تقدم إن غرس قيمة البطون في نفس السالك من شأنه أن يوازن بين القيمتين فلا ترجح إحداهما على الأخرى .

رابعاً : كثير من الأقوال أو الأشعار التي تنسب إلى الصوفية يمكن اعتبارها من الشطح ، ومع ذلك ليست منه ، من حيث إنها لم تصدر تحت تأثير «غيبة بوارد قوي» ، على حد تعبير القشيري . مثال ذلك هذان البيتان لابن الفارض في تائيته الكبرى :

كلانا مصل واحد ساجد إلـــى ... حقيقته بالجمع في كل سجـدة
وماكان لي صلى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

أي أن الإنسان يصلي لنفسه من خلال صلاته لله، والله يصلي لنفسه من خلال صلاة الإنسان له . أو – إن شئت قلت – إن الإنسان يصلي لله وإن الله يصلي للإنسان في نفس الوقت ، فالمصلي والمصلى له واحد . مثل هذا القول لايمكن اعتباره من الشطح «الذي هو حديث عن التجربة في التجربة » ، وإنما هو حديث عن التجربة خارج التجربة ، أو هو – في اصطلاح الصوفية – حديث جرى في مقام الفرق عما جرى في مقام الجمع ؛ وهو – بهذا الاعتبار – لايعد من الشطح ويدخل في هذا الباب أكثر الأشعار المنسوبة إلى الحلاج وأكثر أشعار أصحاب مذهب وحدة الوجود أو إحاطة الألوهة بالوجود وكتاباتهم كابن عربي والجيلي والصدر القونوي ومن سواهم . بذلك تصبح «أنا الحق» الحلاجية نقطة في بحر شطحيات هؤلاء القوم هذا إن صحت تسميتنا لها أنها شطحيات .

مراجع البحث

١ – الدكتور عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، الكويت ، ط٢ ، أيار ١٩٧٦ ، ج١ ، ص ٢ .

٢ – أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمد بن الشريف ،القاهرة بلا تاريخ ، ج٢ ، ص ٥٨٨ .

٣ – نفس المرجع السابق ، ص ٥٨٣

٤ – نفس المرجع ، ص ٥٨٦ .

٥ – ابراهيم شكر الله ، مجلة «أدب » ، العدد ٥ ، بيروت ، شتاء ١٩٦٣ (انظر مقالات بعنوان مصارع العشاق : التناقض بين المطلق والمحدود (ومن شطحات أبي يزيد البسطامي في هذا المعنى قوله :« أنا لا أنا أنا ، لأن أنا هو أنا ، أنا هو هو » (شطحات الصوفية ، ج٢ ،ص ١٤٣،وانظر أيضاً ١٥٧ من نفس المرجع وما بعدها)

٦ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ج١ ، ص ٢١ – ٢٢

٧ – نفس المرجع السابق ، ص ١٨ – ١٩ .

٨ – الرسالة القشيرية ، ج١ ، ص ٢٦٨ – ٢٦٩

٩ – الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين النواوي ط ١ ، مصر ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م ، ص ١٣٨ .

١٠ – بدوي ، شطحات ، ص ١٧

١١ – نفس المرجع السابق ، ص ١٧ – ١٨

١٢ – ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، ط٢ ، مصر ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م ، ص ١٨٣ .

١٣ – بدوي ، شطحات ، ص ٢١ – ٢٢

١٤ – نفس المرجع السابق ص ١٧

١٥ – نفس المرجع ونفس الصفحة

١٦ – نفس المرجع ونفس الصفحة

١٧ – نفس المرجع ونفس الصفحة .
١٨ – ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، بيروت ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م ، ص ١٥٠ – ١٥١
١٩ – بدوي ، شطحات ، ص ١٧
٢٠ – نفس المرجع ونفس الصفحة .
٢١ – بدوي، شطحات ، ص ٢٣
٢٢ – نفس المرجع ونفس الصفحة .
٢٣ – نفس المرجع ص ٢٣ – ٢٤ ، نقله بدوي عن ماسينيون من «مجموع نصوص لم تنشر خاصة بالصوفية المسلمين» ، باريس ١٩٢٩ ، ص ٧٩
٢٤ – بدوي ، شطحات ، ص ٢٤
٢٥ – نفس المرجع ونفس الصفحة .

٣/ ظاهرة الشطح في التصوف الإسلامي

-١-

فيما ينسب إلى رابعة العدوية من شطح يقول الدكتور بدوي :

أما رابعة فالكلمات التي وردت إلينا عنها مما يندرج في باب الشطح لاتعد بعد من الشطح إلا في معناه ؛ أما صورته – أعني التحدث عن الله بضمير المتكلم – فليس لدينا من نوعه شيء إنما أقوال ظاهرها مستشنع وباطنها مستقيم (...) وكلها تتعلق بالتوحيد والتجريد وزيادة المعنى الروحي أو وضعه مكان المعنى المادي فيما ورد به الشرع (...) ولهذا هي أدخل في باب التجديفات منها في باب الشطحيات ؛ وهي عند خصومها من مكر الله الخفي . (١).

نقول : ليس من الضروري في الشطح ، لكي يعتبر كذلك ، أن يشترط فيه تحدث الشاطح عن الله بضمير المتكلم . فهذا الشرط ينطبق على نوع معين من الشطح ، ، هو الشطح الحاصل في دروة الاتحاد أو حين تبادل الأدوار . هذا أبو حمزة الصوفي كان إذا سمع تغريد عصفور أو نباح كلب يقول «لبيك» فرماه الناس بالحلول ، و لم يكن يتحدث عن الله ، بل كان يلبي «دعوة خلق من خلق الله و أثر من آثاره تعالى ! (٢)

-٢-

لنر الآن مافي «تجديفات» رابعة من ظاهر مستشنع وباطن مستقيم . يقول صاحب «شحطات الصوفية» . :

...فهي (أي رابعة) في سبيل تجريد الحج من معناه الحسي (...)قالت عن الكعبة لما حجت – ولعل ذلك لآخر مرة –: «هذا الصنم المعبود في الأرض ! فإنه ما ولجه الله ولا خلا منه .» (٣) .

يذهب ابن تيمية إلى أن هذا القول كذب على رابعة . لكن بدوي يرد كلام ابن تيمية بقوله :

وتكذيب ابن تيمية لهذا القول على أساس أنه لرابعة لم يقم على أساس تاريخي إنما على أساس

عقلي هو استحالة نسبته إلى رابعة لأنها كانت عابدة مؤمنة ، وهو قول دال على الكفر . يقول بدوي : ولهذا لايعتد هنا بقوله إن هذا القول كذب على رابعة ، مادام لم يبن ذلك على أسباب من الأسانيد التاريخية ؛ والسبب العقلى الذي ذكره ينقضه ما ينسب إليهامن أقوال أخرى -كما ترى- تستوجب من ابن تيميه التكفير أيضاً .(٤)

نقول : إن كان ابن تيمية ينفي هذا القول عن رابعة أن تكون فاهت به ، ونفيه هذا غير مبني على أساس من الأسانيد التاريخية بل على أساس عقلي هو استحالة نسبته إلى رابعة ، وهي العابدة المؤمنة والقول المنسوب إليها يدل على الكفر ، فإن إثبات الدكتور بدوي نسبة هذا القول إلى رابعة ليس مبنياً على غير الأساس الذي بنى عليه ابن تيمية نفي نسبته إليها . فالدكتور بدوي لم يقدم دليلاً واحداً على صحة نسبة هذا القول أو غيره إلى رابعة أم تراه يكتفي بالرواية المنقولة ويعتبرها دليلاً كافياً ؟ الشيء الثابت الوحيد أن هذا القول فد قيل . أما من قاله ، و كيف كانت روايته ؟ ومن هم رواته ؟ وهل كانوا موثوقين أم غير موثوقين ؟ فهذا ما لاسبيل للتحقق منه. وفي هذ الحالة يستوي الإثبات والنفي ، أكانت رابعة قالته أم لم تقله !

-٣-

إذا سلمنا بأن ظاهر كلام رابعة وتجديفها على الحج هو ظاهر مستشنع ، فإن من حقنا أن نبحث عن باطنه المستقيم الذي يسوغ لرابعة ولغيرها أن تقول ما تقول . الشيء الوحيد الذي قاله صاحب شطحيات الصوفية مما يمكن اعتباره من قبيل الباطن المستقيم ، في نظر الدكتور بدوي قوله إن رابعة بهذا القول إنما تجرد الحج من معناه الحسي -الأمر الذي يشعر بأن للحج ، في نظر الدكتور بودي . معنيين : أحدهما حسي والآخر معنوي أو روحي . غير أن صاحب «شطحات الصوفية» لايذكر لنا المعنى الروحي الذي تنطوي عليه مناسبك الحج . ولقد كان حرياً به أن يقول إن للحج ظاهراً وباطناً وأن رابعة أرادت بتجديفها المزعوم أن تخترق حجاب الظاهر لكي تنفذ منه إلى معناه الباطن ، من محدودية الظاهر إلى لامحدودية الباطن !

ثم لماذا غاب عن الدكتور بدوي أن رمزية الحج تقوم على «سفر» من المحيط الى المركز ، ثم عودة من المركز إلى المحيط ، وأن هذا الإيقاع من السفر والعودة هو نفس الإيقاع الكوني في الآفاق والإيقاع الداخلي متمثلاً في نبض القلب وتردد

النفس ؟ بل لماذا غاب عنه أن الكعبة هي المظهر الأرضي لـ «بيته» المعمور السماوي ؟ أليس المركز في الكون كله ، أرضه وسمائه ، هو النقطة التي يتقاطع عندها الزمن والأزل ، وبالتالي هذه النقطة هي هي الله كما يقول والتر ستيس (٥) ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا لايكون هذا المركز ، أو هذه النقطة ، المبدأ الخالق والكل الذي تتعلق به الأجزاء حتى إذا كان امتصاص للجزء في الكل بطل أن يكون الجزء جزءاً ؟ أو ليس هذا هو الفناء الصوفي بعينه ؟ وفي هذا الاعتبار ، لايكون الحج غير صورة خارجية لما يجري في داخل الإنسان . هذه الحركة الجدلية يقوم بها الحاج من المحيط إلى المركز ، ومن المركز إلى المحيط – الباعث النفسي أو الروحي عليها هو ذلك النوع من «الحنين» إلى المصدر الأصلي الذي جاء منه الإنسان ؛ يعود إليه لكي ينغمس فيه فيولد ولادة جديدة ، خالصة من الذنوب ، مبرأة من العيوب ، معلناً بقوله لبيك ! وضح حياته كلها بين يدي بارئها ؛ أي معلناً «إسلامه» لله تعالى . يعلمنا يونغ أن حياة الإنسان الداخلية لاتكتمل وجوداً إلا أن توجد لنفسها ما يماثلها في العالم الخارجي ، أن تتمثل قيمه ومثله العليا ، وهي قيم ومثل غير زمانية – مكانية ، في عالم الزمان والمكان . هذا التوافق بين الظاهر الباطن هو المطلوب في التربية الدينية ، بدونه يكون الإنسان منقسماً على نفسه يكابد القلق ويقاسي العصاب (٦) . ثم ، ألا يذكرنا الطواف حول الكعبة بحركة الكواكب السيارة حول مركزها الشمس؟ هنا يتطابق ما يجري على الأرض مع مايجري مثله في السماء ، ويتحقق الإسلام بمعناه الكوني في أشمل معانيه ، إذ تتواكب حركة الإنسان (العالم الأصغر) مع حركة الأفلاك (العالم الأكبر) في إيقاع واحد ونبض واحد : .. ﴿وله أسلم من في السموات والأرض ﴾. (آل عمران :٨٣)

إذن ، أي معنى حسي يريد الدكتور بدوي من رابعة أن تجرده من الحج أو تجرد الحج منه ؟ ماذكرناه تواً ما هو إلا جانب من المعاني غير الحسية التي انطوت عليها المظاهر الحسية ، و هي مظاهر قابلة للتفسير بلا حدود ، شأنها في هذا شأن كل رمز أو طقس فيما ينطوي عليه من معان غير محدودة تعبر عنها لفظة أو صورة أو حركة محدودة ، لكنها حسية رغم ذلك . ثم ما رأي الدكتور بدوي بالرقص الدوراني يؤديه دراويش المولوية ؟ هل يريدنا الدكتور بدوي أن نجرده من معناه الحسي فيتوقف الدائرون عن الدوران ؟ (٧)- في مثل هذا الدوران يطوف الحجيج حول الكعبة المشرفة

-٤-

لتوكيد المعنى المعنوي في رمزية الحج ، نورد هنا نقلاً عن أبو العلا عفيفي ، ما يقوله أبو يزيد البسطامي في هذا الصدد : حججت مرة فرأيت البيت ، وحججت ثانية فرأيت البيت و صاحبه ، وحججت ثالثة فلم أر البيت ولا صاحبه . (٨) .

يعقب الدكتور عفيفي على هذا الكلام بقوله : يفصل (أبو يزيد) في هذا مراحل معراجه الروحي الذى انتهى فيه إلى مقام الفناء التام أو الوحدة التامة . فالحج هنا رمز السفر الروحي وأول مراحله هو المرحلة الحسية التي رأى فيها «البيت» (العالم)وأدركه إدراكاً حسياً . وفي الحج الثاني ، أدرك البيت وصاحب البيت : أي أدرك «الإثنينية» إدراكاً عقلياً وفرق بين الله والعالم . وفي الحج الثالث أدرك بقلبه وشعوره «الكل» الذي لايميز فيه بين البيت وصاحب البيت . فمراتب هذا الحج ثلاث : إدراك حسي ، فإدراك عقلي، فشهود قلبي . أو فردية فثنوية فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية والحسية. و هذه المرتبة لأخيرة هي مرتبة الفناء أو التوحيد الصوفي (٩) وفي تفصيل المعاني الروحية التي ضمنها السراج الطوسي كتابة «اللمع» يذكر المؤلف أن أبا يزيد لم يحج سوى حجة واحدة (١٠) .

فالحج ، إذن صورة خارجية من السفر الداخلي الذي ينطلق من الظاهر إلى الباطن ، أو من المحيط إلى المركز ، أو من الجزء إلى الكل ، أو من بيت الله إلى الله . والحج ، مثله كمثل كل طقس ، من وظائفه أن يحرض من يؤديه على الدخول في الزمن البدئي المقدس الذي قام به سلف صالح أو ولي أو صدّيق أو بطل . فهو معاصرة للزمن الأولي من جهة ، ومواحدة سحرية أو روحية مع من استنه لأول مرة ، من جهة ثانية ، كما يعلمنا مرسيا إلياد . (١١) إنه أشبه بالشرارة التي تضرم النار الكامنة في الأشياء القابله للاحتراق . أو هو أشبه بالمحرض اليدوي الذي كانت تدار به محركات السيارات عندما كانت صناعتها في البدايات الأولى .

-٥-

إن عروج الصوفي إلى الله تعالى يتم على مقامات كثيرة ،كماهو معروف ، بعضها أعلى من بعض . فمقام الورع أعلى من مقام التوبة ، ومقام الصبر أعلى من

مقام الزهد ، وهكذا ، (١٢) من دون أن يلغي المقام الأعلى المقام الأدنى ، بل يضيف إليه ويعمقه . وإننا ، إذ نرقى درج السلم ، لانكسر الدرجة الدنيا بعد ارتقائنا عنها إلى العليا ، بل نفسح لغيرنا فرص الارتقاء منها كما ارتقينا. والحج طقس أومناسك تؤدى فيها حركات وابتهالات و تلاوات ، هي عند الصوفي مقام أول في المقامات ، فإذ ارتقى عنه إلى مقامات أعلى لايستهين بالمقامات الدنيا أو يدعو إلى نبذهاونحن لانحسب أن رابعة قد ذهبت إلى هذا حين نسب إليها قولها : هذا الصنم المعبود في الأرض .. وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه ! .

لكن ، متى تكون الكعبة صنماً في نظر الصوفي ؟ بل متى تكون العبادات أصناماً ؟ لا تكون العبادات كذلك إلا عندما تصبح حجاباً عن الحق تعالى، من ذلك إذا استشعر الصوفي فيها لذة روحية ، وراح يدمن هذه العبادات طمعاً في مزيد من هذه «اللذة» ! في هذه الحالة تصبح العبادات من «السوى »ومتى تصبح من السوى تكن من «الشرك الخفي» يقول ابن عباد الرندي :

... والحلاوة على الإطلاق إذا وجدها العامل (=العابد) في العمل (=العبادة) لا ينبغي له أن يقف معها ولا يفرح بها و لايسكن إليها وكذلك أيضاً لاينبغي له أن يقصد بعمله إلى نيلها لما له فيها من اللذة والحظ ، فإن ذلك ما يقدح في إخلاص عبادته وصدق إرادته وليكن اعتناؤه بحصولها لتكون ميزاناً لأعماله ومحكاً لأحواله فقط . قال الواسطي رضي الله عنه : استحلاء الطاعات سموم قاتلة (١٣).في هذا الضوء يمكننا فهم قول الحلاج بأن صلاة العارفين من الكفر (١٤) .

-٦-

أما قول رابعة ..."وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه"، فقد يعني أن الله تعالى لم يكن خارج الكعبة ، بل كان فيها دائماً من حيث إن حركة الولوج تبدأ من الخارج وتنتهي في الداخل فالذي يكون في الداخل أصلاً لايقال إنه قام بفعل دخول .يؤيد ذلك الطرف الثاني من المعادلة وهو قولها و لا خلا منه ،مما يعني أنه مقيم فيه .

وربما يعني هذا القول مفارقة الألوهة للمخلوقات وبطونها فيها في نفس الوقت ، وهي الحال التي يمكن أن نسميها بحال ما بين البينين فالألوهة مفارقة وباطنة

في نفس الوقت ، أو هي غير مفارقة ولا كامنة في نفس الوقت . وهكذا يكون الله تعالى ما ولج (بيته) ولا خلا منه . وإذا كان الحال كذلك ، فلا ارتباط بين قولها المزعوم «هذا الصنم المعبود في الأرض»،وبين قولها اللاحق ما ولجه الله ولا خلا منه !

هذا ، فضلاً عن أن هذه العبارة هي أدخل في باب علم الكلام منها في باب وصف أحوال الصوفية . ينقل ابن قيم الجوزية إلى «مدارج السالكين» طرفاً من أقوال المعطلة شديد الشبه بالقول المنسوب إلى رابعة . فقد غالى هؤلاء في تنزيه الألوهة غلواً شديداً حين قالوا : «لاهو داخل العالم ولا هو خارجه ، ولامتصل به ولامنفصل عنه ، ولا محايث له ولا مباين له ، ولا هو فينا ولا هو خارج عنا (١٥). وذهب آخرون إلى «إثبات رب مغاير للعالم مع نفي مباينته للعالم ، وإثبات خالق قائم بنفسه ، لا في العالم ولا خارج العالم ، ولا فوق العالم ولا تحته ، ولا خلفه ولا أمامه ، ولايمنته ولا يسرته» يعقب ابن القيم على هذا الكلام بقوله :« فقول خبيءٌ . والعقول لاتتصوره حتى تصدق به . فإذا استحال في العقل تصوره ، فاستحالة التصديق به أظهر وآظهر ». (١٦) .

-٧-

ولعل من المفيد هنا أن ننقل عن السيدة وداد السكاكيني جانباً من الفصل الذي عقدته على حجات رابعة العدوية لما يلقيه من ضوء على مراد الصوفية العاشقة من قولها المنسوب إليها عن الكعبة المشرفة . تقول السيدة سكاكيني :

«وقد عددت رابعة شيخة الزهاد سفراتها إلى أرض الكعبة ومنزل الوحي ، فأدت فريضة الحج على شوق ولهفة ، وحققت أمانيها فيه وكانت ترتحل مع القافلة في الصحراء ، لاتبالي تعباً ولا خطراً ، بل كانت تهزج وتناجي ربها والركب سادر فوق الرمال ، فتقول :

– إلهي وعدت بجزاءين لأمرين : القيام بالحج والصبر على الشدائد ، فإن لم يكن حجي صحيحاً مقبولاً عندك ، فياويلتاه !،أو ما أشد هذه المصيبة عندي ! (١٧)

«وهذا الدعاء يشف عن نفس رابعة في هذا الأوان الذي حجت فيه ولم يثبت التاريخ الذي بدأت تحج فيه ، وأغلب الظن أن هذا الدعاء يدل على أنها قالته

أول عهدها بالحج ، فقد التمست فيه من الله أن تتقبل حجها ، وإن لم يتقبل فواضيعة جهدها . لكن رابعة وقد هامت في العبادة ورضيت بها عزوفاً عن الدنيا وأهلها صار الحج عندها وسيلة من وسائل القربى إلى الله لا لتحظى بالثواب ، بل إلحاحاً في معرفة الحق واستغراقاً في سر الوجود ، فقد تقدمت في معرفتها وعبادتها أشواطاً حتى دخلت في نطاق جوى لم ينقلها إليه جناحان ، وإنما استهواها تواجد خالص ، وتعمق لمعاني الذات الإلهية ، فأطالت التأمل واصطنعت التعبير الرمزي في حديثها و دعائها وفي سلوك مذهبها مما اصطلح عليه فريق من إخوانها الزاهدين . (١٨).

ثم تمضي السيدة سكاكيني في كلامها عن رابعة لكي تصل إلى ذكر الكرامات المنسوبة إلى الصوفية العاشقة ، حيث تقول :

وقد نسبت إلى رابعة في هذا العهد (عهد النضج الروحي) حوادث وحكايات أشبه بالأساطير ، فقد روت أكثر المصادر التاريخية أموراً تجلت فيه كرامات رابعة ، وروعة مناماتها منها أنها لما غدت إلى الحج في القافلة كان معها حمار يحمل متاعها ، وفي أثناء الطريق نفق الحمار ، فتوقفت رابعة وأبت أن ترافق القافلة ، فقالت لأصحابها :

— ارحلوا وحدكم ، ما كان اتكالي عليكم لما تحملت بل ثقتي بالله وحده ... وجلست رابعة قرب حمارها تدعو ربها وترجو منه الرحمة قائلة : — إلهي لقد دعوتني إلى زيارة بيتك ، ولقد نفق حماري في الطريق وأنا بالفيافي وحيدة ..

وماكادت تتم دعاءها — على رواية العطار — حتى ارتدت الحياة إلى حمارها فألقت رابعة على ظهره متاعها ، وانطلقت في الصحراء تريد اللحاق بالقافلة السابقة (١٩) .

وفي رواية هي أقرب إلى الأسطورة والحكاية ، نقلها أبو علي الفارمذي تلميذ القشيري وأستاذ الغزالي أبي حامد ، أن رابعة مضت في الصحراء تريد الحج وبقيت سبعة أيام تتقلب على أضالعها حتى بلغت الكعبة . (٢٠). تعقب السيدة سكاكيني على هذه الرواية قائلة :

ولعل الرواة نقلوا هذه الحكايات المتواترة ليدلوا على افتتان الزهاد بأصناف العبادة وفيه إيلام الجسم وإرهاق النفس عسراً وكبتاً . (٢١) .

نظن أن من حقنا أن نسأل الدكتور بدوي ما ذا عساه أن يقول في هاتين الحكايتين المتقدمتين ؟ هل كان يكذبهما أم يصدقهما ؟ فإن كذب فإلى أي الأسانيد التاريخية كان يستند في تكذيبه ؟ وإن صدق ، فهل تراه كان يعتبر مجرد الرواية كافياً للتصديق كشأنه عندما صدق ماروي عنها من تجديف على الكعبة ؟

ثم تنقل السيدة سكاكيني من« تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار حكاية ثانية تضاف إلى كرامات رابعة ، مؤداها أن الكعبة التي تقام حولها مراسيم الحج قد ذهبت بنفسها إلى لقاء رابعة . (٢٢).

هنا الكعبة تحج إلى رابعة و«تسعى إليها». هكذا تنقلب الأدوار وتتبادل المواقع ولعل هذا يشعرنا بنوع آخر من المواحدة في ذروة الفناء الصوفي حيث يصبح الانسان إلهاً و الإله إنساناً ، عبر فيه الرواة ، إذ نسبوه إلى رابعة ، عن حاجة الجماعة إلى الارتفاع بالأنثى إلى حظها من الألوهة بعد أن أفرط «المجتمع الأبوي» في الاقتصار على المبدأ المذكور وحده تعبداً إليه وتقديساً له ...

-٩-

فيما يتعلق بالقول المنسوب إلى رابعة عن الكعبة أنها «صنم معبود» تمهد السيدة سكاكيني لذلك بالقول :

... تاريخ الفكر العربي سواء في الدين أو الفلسفة قد احتوى حوادث عديدة وأخباراً موزعة لأناس من العلماء والمفكرين وأهل الجدل ، لحقتهم المؤاخذة والتهمة بكثير من أقوالهم و أفعالهم ، لأنها فهمت على ظاهرها فهماً خاطئاً ،فالقول المتواتر عن رابعة ، في تطور حياتها الروحية ، حين دنا موسم الحج : (لا أريد الكعبة بل رب الكعبة ، أما الكعبة فماذا أفعل بها ؟ إنها الصنم المعبود في الأرض ما ولجه الله ولا خلا منه ..) ربما كان منحولاً أو مدسوساً عليها بالرغم من التواتر ، إذ التواتر نفسه تسرب إلى حديث الرسول عليه السلام . بآلاف الأحاديث الموضوعة و المنحولة . (٢٣) .

وفي محاولة منها لتفسير القول المنسوب إلى رابعة ، تقول السيدة سكاكيني :

على أن المفهوم من هذا القول إن صحت نسبته إلى رابعة أنها تريد وجه الله وحده بقلبها وبصيرتها ، و ما يتجلى لها في عبادتهاوهو محض المراد من صوفيتها ، و تجافيها عن الدنيا ، فإيمانها الخالص العميق وتطور المعاني الإلهية في تفكيرهاوتعبيرها جعلا نظرتها تترامى على إشراق روحي متكشف ، ولم يبق همها مقصوراً على حج البيت ، والأرض التي باركها الله بالوحي والتنزيل أسوة بأندادها الزهاد . (٢٤)

ثم تمضي السيدة سكاكيني في تحليلها قائلة :

«لقد صارت رابعة في حجاتها الأخيرة إلى تجرد لا يحتويه كيف ، ولايشتمل عليه حدود ، أو تحيط به قيود ، فتطرقت في حديثه عن الحج مع الزهاد العارفين إلى إيراد الفاظ فهموا عنها مقاصدها ، وفهمت عنهم مراميهم ». (٢٥)

— ١٠ —

ونحن نرى أن البحث في تاريخية «مثل هذه الأقوال أو الأفعال منسوبة إلى رابعة أو غيرها ، أمر لاطائل وراءه خصوصاً إذا كانت هذه الأقوال أو الأفعال تعبر عن تيار نفسي أطلقته «الخافية الجامعة» (Collective Unconscious) كما يعلمنا يونغ ، سعياً منها إلى إيجاد توازن في النفس أخلت به أحادية انتهت إلى نقيضها المضاد . وقد تمثلت هذه الأحادية في نظرنا ، بالتعبد للمبدأ المذكر وحده وإغفال نظيره المؤنث مما حدا هذا الأخير أن يجد له من يمثله تاريخياً .

وهنا يجدر أن نشير إلى أن المبدأ المؤنث ملحوظ في الإسلام ميتافيزيقياً ، وقد عبرت عنه مصطلحات من مثل «الذات» و«الحقيقة» و«أم الكتاب» و «الحضرة الأسمائية» وتمثل مبدأ الكثرة . وملحوظ باطنياً في اسمه تعالى الرحمن و الرحيم الذي يتردد في كل بسملة . وملحوظ فنياً* أو معمارياً في شكل «المحراب» في المسجد، وفي الآية القرآنية المنقوشة في أعلاه : ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب﴾، إشارة إلى السيد مريم العذراء ، سيدة نساء العالمين التي واحد الشيعة بينها وبين السيدة فاطمة الزهراء ،سيدة نساء العالمين أيضاً و«أم أبيها» !

لكن الناس لم يكونوا كلهم بقادرين على الوقوف في وجه السلطة ، الأموية ثم العباسية ، والتعبير عن تعبدهم للمبدأ المؤنث متمثلاً في السيدة الزهراء ،خشية من

* يذهب ف . شيئون إلى أن « اللوح المحفوظ » يمثل المبدأ المؤنث والقلم المبدأ المذكر في الكوزمولوجيا الإسلامية .

تهمة التشيع فحاولوا التعبير عنهمتمثلاًفي السيدة رابعة العدوية ، بما هي الأقرب من بين بنات جنسها من نموذجها الأصلي Archetype، بحسب المفهوم اليونغي ، الذي تمثل تارة باسم عشتار وتارة أخرى باسم إزيس ؛ طوراً باسم «مريم العذراء» وطوراً آخر باسم «فاطمة البتول» . لكن ، على هذه الأخيرة يقع «الفيتو» من جانب السلطة ولذلك عمد من آثر منهم السلامة إلى اصطناع رابعة العدوية ، بديلاً عن السيدة البتول .

ومن شيمة النموذج البدئي ، وهو قيمة سيكولوجية أساساً ، أن يأخذ من التاريخ الدنيوي أقله ومن الحقيقة النفسية أكثرها . و هذا سياق سيكولوجي يتخذ لنفسه مساراً كثيراً ما يتعارض مع الوقائع التاريخية المعروفة بما «يسقطه» على الشخص النموذج من ملامح وقسمات غير تاريخية بطبيعتها ، وفي نفس الوقت ليس من طبيعة الأشياء أن تحدث في الواقع الدنيوي . لأن هذا السياق يبتغي من وراء إسقاط هذه الملامح والقسمات أن يرتفع بذلك الواقع إلى واقع قدسي لايخضع لنواميس الزمان والمكان ، وأن يبطل الشرط البشري .

في هذا الضوء ينبغي النظر في الكرامات المنسوبة إلى رابعة ، والأقوال التي قيل إنها نطقت بها . فهذه الكرامات ليس من الضروري أن تكون جرت على يد رابعة ، كذلك ليس من الضروري أن تكون نطقت بهذه الأقوال . وربما يقلل من شأن هذه الكرامات أو هذه الأقوال أن تكون رابعة قد اجترحتها أو فاهت بها، بما هي امرأة لاتمثل سوى نفسها أو حقيقتها الفردية ، بما هي كذلك . إنما تمثل رابعة نموذج البدء القدسي ، الجانب المؤنث منه، الذي أحدث إغفاله خللاً في التوازن النفسي عند الإنسان المسلم . وهذه الكرامات والشطحات أو التجديفات المنسوبة إلى رابعة ، منظوراً إليها في هذا الضوء – لامجال للارتياب في صحتها ، بما هي تعبر عن مسعى النفس المسلمة إلى تحقيق التوازن . كذلك لا مجال هنا إلى التمحيص التاريخي مادامت الحقيقة النفسية قائمة ماثلة . لذلك لامعنى لإثبات مانسب إلى رابعة من تجديف ، كما لامعنى لنفي ما نسب إليها منه ، من حيث إن المنهج الصحيح الذي يتفق مع درس الحقائق النفسية هو في نظرنا اعتبار رابعة معبرة عن جنوح الجماعة نحو التوازن بإعطاء المبدأالمؤنث حقه من القدسية .

فرابعة العدوية «بتول» إذ ترفض الجنس ولو زواجاً (١٢٦) وهي بما لها من دالة عند الله – تعيد الحياة إلى «حمارها» الذي نفق وهي في الطريق إلى مكة . ثم إن رابعة تقوم «في نقطة المركز» ، بل هي «نقطة المركز» عينها، يسعى إليها «البيت العتيق» ويحج إليها ، بدل أن تحج إليه ! .

مراجع البحث

١ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٢٦

٢ – السراج الطوسي ، اللمع ، ص ٤٩٥

٣ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٢٦

٤ – نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ – ٢٧

٥ – ولتر ستيس ، الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم ،منشورات مؤسسة فرانكلين ، بيروت – نيويورك ، ص ١٧٦ .

٦ – ك . غ . يونغ ، علم النفس التحليلي ، ترجمة نهاد خياطة ، دمشق ١٩٨٥ ، ص ٢٤٢ ، حيث يقول إمام المدرسة التحليلية :كلما اعتمدنا صيغة خارجية ، طقسية أ و روحية ، نستطيع التعبير بواسطتها تعبيراً مكافئاً عن جميع تطلعات الروح و آمالها – على نحو ما نجده في بعض الديانات الحية – أمكننا القول إن النفس موجودة في الخارج ، ولا وجود لمشكلة روحية ، بالمعنى الدقيق للكلمة .

٧ – يرجع إلى فراس السواح، لغز عشتار ، قبرص ١٩٨٥ ، ص ١٧٣ حيث أشار المؤلف إلى رمزية الطواف حول الكعبة وإلى دروايش المولوية

٨ – أبو العلا العفيفي ، التصوف .. الثورة الروحية في الإسلام ، بيروت بلا تاريخ ، ص ١٦٧

٩ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة .

١٠ – أبو نصر السراج الطوسي ، اللمع ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمد وطه عبد الباقي سرور ، مصر ١٣٨٠ – ١٩٦٠ ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٠ .

١١ – مرسيا إلياد ، أسطورة العود الأبدي ، ترجمة نهاد خياطة دمشق ١٩٨٧ ، منشورات دار طلاس ، ص ١٠٣ ومابعدها.

١٢ – السراج الطوسي،اللمع،«كتاب الأحوال والمقامات »،ص ٦٥ – ١٠٢

١٣ – ابن عباد الرندي ، شرح حكم ابن عطاء السكندري ، مصر ١١٣٥٨ هـ – ١٩٣٩ م ، ج ١ ، ص ٦٤ .

١٤ – يرجع إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبي ، شرح ديوان الحلاج ، ص ١٦٩ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، . وإلى أخبار الحلاج تحقيق ل. ماسينون وب . كرواس ، باريس ١٩٣٦ ، ص ٦٦ .

١٥ – ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ١٩٧٢ – ١٣٩٢ هـ ، ج١ ، ص ١٦٤ – ١٦٥ .

١٦ – نفس المرجع السابق ص ٦١ – ٦٢

١٧ – وداد السكاكيني ، الصوفية العاشقة ، سلسلة كتب إقرأ ، رقم ١٥١ ، دار المعارف بمصر ، بلا تاريخ ، ص ٦٣ .

١٨ – نفس المرجع السابق ص ٦٣ – ٦٤

١٩ و ٢٠ – نفس المرجع ص ٦٥

٢١ و ٢٢ – نفس المرجع ص ٦٦

٢٣ و ٢٤ – نفس المرجع ص ٦٧

٢٥ – نفس المرجع ، ص ٦٧ – ٦٨ .

٢٦ – نفس المرجع ، ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٤/محاولة في شرح نماذج من شطحات الصوفية

يعتبر أبو يزيد البسطامي وأبو بكر الشبلي والحسين بن منصور الحلاج أكبرالشاطحين في تاريخ التصوف الإسلامي ؛ لم يسبقهم من الصوفية من تقدمهم ، ولم يلحق بهم من تأخر عنهم اللهم إلا الشاطحين من أصحاب «وحدة الوجود» الذين يندرج شطحهم فيما اصطلحنا على تسميته في غير مكان باسم «شطح الصحو» تمييزاً له من «شطح السكر» ؛ وقدكان للحلاج من كليهما نصيب وافر .

وفي هذا البحث سوف نأتي على ذكر أهم الشطحات التي صدرت عن هؤلا مبينين ماذهب إليه الشراح في تأويلها بما يجعلها مقبولة من وجهة نظر الشريعة ، وهم في تأويلهم هذا إنما يحاولون رأب ما انصدع من إطار يحرصون كل الحرص على أن يبقى سليماً من شبهة العبث أو الدس أو التقول الذي قد يأتي من خارج دائرة الصوفية ، بل ربما حتى من خارج دائرة الإسلام .

ولئن كان القدامى ذهبوا في تأويل شطحات الصوفية إلى وجوب مطابقتها مع الشريعة ، لقد ذهبنا نحن في «تفسيرها» إلى وجوب مطابقتها مع طبيعة التجربة الصوفية ، بما هي المعيار الوحيد الذي ينبغي الركون إليه ، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الشطحة أو تلك تصح نسبتها إلى هذا الصوفي أو ذاك ، وبصرف النظر عما إذا كانت تتفق مع ظاهر الشريعة أو تتناقض معه .

والشطحات التي نتناولها ، فيما يلي بالشرح والتحليل هي إما بسطاميات أو شبليات أو حلاجيات تبعاً لنسبتها للبسطامي أو للشبلي أو للحلاج .

أولاً - بسطاميات

١ - «سبحاني ما أعظم شأني»: روي عن أبي يزيد البسطامي أنه نطق بهذه العبارة . (١) ويروون عنه أيضاً أنه لما سئل عن معناها قال في تفسيرها : قلت يوماً سبحان الله ! ، فناداني الخالق في سري : هل في عيب تنزهني عنه ؟ قلت : لا يارب فقال : فنفسك نزه عن ارتكاب الرذائل . فأقبلت على نفسي بالرياضة حتى تنزهت عن الرذائل ، وتحلت بالفضائل ، فصرت أقول : سبحاني ما أعظم شأني ، من باب التحديث بالنعمة . (٢)٠

يقول الإمام أبو حامد الغزالي في شرحه هذه العبارة : «وقول أبي يزيد إن صح عنه (سبحاني ما أعظم شأني !) إما أن يكون جارياً على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى كما لو سمع يقول لا إله إلا أنا فاعبدني ، لكان يحمل على الحكاية و إما أن يكون قد شاهدكمالاً لاحظهفي صفة القدس على ماذكرنا في الترقي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات وبالهمة عن الحظوظ و الشهوات فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحاني ، ورأى من عظم شأنه بالإضافة إلى عموم الخلق فقال ما أعظم شأني ! وهو يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى عموم الخلق ، فلا نسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه ، ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر وغلبة حال ، فإن الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة ، وحال السكر ربما لايحتمل ذلك . فإن جاوزت هذين التأويلين فذلك محال قطعاً . (٣) ٠

ونحن نرى أن هذه التأويلات أشبه ماتكون بالحيل الفقهية المعروفة عند الحنفية الذين اشتهروا بإيجاد «المخارج الشرعية» بغية التسهيل على الناس . فهي ، أي هذه التأويلات ، لاتتصدى لطبيعة الخبرة الصوفية التي أفضت بالصوفي إلى قول ماقال ، بل تحاول أن تجد لأقواله تأويلات بعيدة عن الخبرة ، وفي نفس الوقت قريبة من الشريعة ، بحيث تفهمها العامة وتسوغها لئلا تضل وتزل بها القدم .

والخبرة ، كما نراها ، تقوم في نهاية المطاف على تحقق الإنسان في الألوهة ،

وتحقق الألوهة في الإنسان ، بعد أن تكون قد سلكت طريق نفي الإنسان لإثبات الألوهة ، ونفي الألوهة لإثبات الإنسان . وقد عبر عنها الصوفية بجدلية الفناء والبقاء : الفناء عن الخلق والبقاء في الحق . وهي أشبه ماتكون بجدلية الحياة والموت : موت عن حياة دنيا وانبعاث جديد في حياة ثانية والجنين إذ يخرج من رحم إمه إنما يموت عن الحياة الرحمية لكي ينبعث في حياته الرضيعية حيث يعيش مستوى آخر من الحياة أعلى وأرحب . والخبرة أيضاً أن يعرف الإنسان نفسه ، ووسيلته إلى هذه المعرفة هتك الحجب عن (مصباح القلب) الحجب هي الجانب البشري الغريزي الجسداني من الإنسان ، والمصباح هو الجانب الإلهي منه ، بؤرة التجليات الأسمائية ، وهي حقيقته ، بل جوهره وماهيته ! ومن عاش ليالي «التعتيم» زمن الحرب يعرف كيف كنا نغلف المصابيح بالورق القاتم ونطلي زجاج النوافذ بالأزرق . الإنسان المحجوب عن الله تعالى ، أو إن شئت قلت عن حقيقته الإلهية ، بما هي بؤرة التجليات الأسمائية ، حاله يشبه حال تلك المصابيح . فإذا امتدت إليه يد العناية تفك عن قلبه الأغلفة والقماطات (وهذا مايعرف بالفناء في المصطلح الصوفي) كوشف بحقيقة الجمال ، وخوطب بلغة الوحي ، وفهم عن الله تعالى قوله : ﴿ فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ﴾ (ق : ٢٢) .

في هذه الحالة ، أي حالة المكاشفة أو المواحدة ، يندرج الجزء في الكل ، فيشعر الجزء بأنه الكل وأنه لاشيء غير الكل . يترتب على ذلك أن قول أبي يزيد «سبحاني ما أعظم شأني !» يحتمل وجهين في وقت واحد : إما أن يكون الله تعالى هو الذي نطق على لسانه وأبو يزيد محو وهذا مايميل إليه معظم الصوفية لما فيه من انسجام مع علم الكلام السائد الذي يذهب إلى نفي الإنسان من أجل إثبات الألوهة وهو مايعبر عنه الصوفية بالفناء عن الخلق أو الفناء بالحق . وإما أن يكون أبو يزيد هو الذي نطق نيابة عن الحق أو بتكليف منه – وهذه حال تبادل الأدوار كمايسميها ماسينيون ، (٤) أو تبادل الأشخاص كمايسميها آربري ، (٥) أو حال امتلاء الإنسان بالألوهة .

أو تقول : الذي قال «سبحاني ما أعظم شأني ! »هو الله وأبو يزيد في نفس الوقت ، وهو وقت تنعدم فيه ثنائية الحق والخلق . فإن نظرنا إلى الظاهر قلنا إن الذي نطق بهذه العبارة هو أبو يزيد،وإن نظرنا إلى الباطن قلنا إن الله تعالى هو الذي نطق بها

سيكولوجياً ،يمكننا القول إن أبا يزيد عندما قال «سبحاني ما أعظم شأني ! » كان في حال من انكفاء إسقاطات القداسة من الخارج إلى الداخل أو الامتلاء بالتجليات الأسمائية ؛ وهي حال يمكن تسميتها بارتداد الموضوع إلى الذات التي نشأ عنها ، من حيث إن)الموضوع ذات جعلت لنفسها من نفسها موضوعاً في العالم الخارجي . أي أن الألوهة ، من موقع إنساني ، ماهي إلا الذات الإنسانية متموضعة ، بفعل سياق الإسقاطات القدسية . فإذا ارتد الموضوع إلى الذات ، تضخمت هذه وانتفخت وراحت تقتات من نرجسيتها . وهذه حال مرضية ، من وجهة نظر الصحة النفسية . فالنفس التي لاتسقط قيمها القدسية على العالم الخارجي نفس معصوبة ، لاتحلم ولا تتخيل ؛ نفس فقدت توازنها لعطل طرأ على وظائفها التعويضية تنفق طاقة ولاتعوضها ! .

وقد قلنا ، في غير مكان ، إن الشطح بما هو ظاهرة نفسية يشعرنا ، من جهة ، بأن ثمة خللاً في التوازن النفسي يعاني منه الشاطح ، ومن جهة ثانية هو إيذان بأن البنية النفسية قد وضعت أولى خطاها على طريق التوازن . فأبو يزيد ، عندما قال «سبحاني ما أعظم شأني ! » كان عكس وجهة إسقاطاته فصارت تأتيه من الخارج إلى الداخل فامتلأ بالألوهة ، وأعني بها التجليات الأسمائية بعد إذ كان فارغاً منها !

ولعلنا نتساءل عن أسباب هذ االارتداد والانكفاء . أغلب الظن أنه يأتي من قبل الخافية (= اللاشعور) ؛ وهي شأن غير تاريخي ، لكي تعدل من الموقف الواعي الذي أفرط في اعتبار الألوهة مفارقة للإنسان . فأقصى البعد يعوضه أدنى القرب . و مغالاة الواعية في التوجه إلى العالم الخارجي يستثير الخافية لكي تكبح جماح الواعية منبهة لها بأن ثمة عالماً داخلياً يجب أخذه بالإعتبار! .

وما أن يحصل توازن بين القرب والبعد ، أوالمفارقة والبطون ، حتى تعود النفس إلى إطلاق إسقاطاتهاالمقدسة بدءاً من الداخل من دون إغراق في البعد أو المفارقة وانكفاء من الخارج إلى الداخل بدون إغراق في القرب أو البطون — وهي الحال التي اصطلحنا على تسميتها بثبوت الألوهة في الإنسان وثبوت الإنسان في الألوهة ، أو بقاء الحق في الخلق وبقاء الخلق في الحق .

٢ – «بطشي به أشد من بطشه بي» : ويروى أن أبا يزيد كان يسمع تلاوة الآية القرآنية ﴿إن بطش ربك لشديد﴾ ، فقال أبو يزيد و «حياته إن بطشي أشد من بطشه » (٦) وقد ذهب ابن عربي في تأويل هذه الشطحة إلى القول : إن بطش العبد معرّىً من الرحمة ، فليس عنده حال بطشه من الرحمة شيء . وبطش الحق بكل وجه فيه رحمة بالمبطوش به ، فهو رحيم في بطشه . والله – سبحانه وتعالى – حينما قال : إن بطش ربك لشديد . أعقب ذلك بقوله إنه يبدئ و يعيد وهو الغفور الودود . إنه – سبحانه غفور ودود في بطشه ، وحينما تحدث عن بطش الإنسان قال سبحانه وإذا بطشتم بطشتم جبارين . فبطش الإنسان فيه جبروت ، وبطش الله مشرب بالرحمة .(٧).

هذا التفسير الذي ذهب إليه ابن عربي ينطبق تماماً على قول أبي يزيد «إن بطشي أشد من بطشه» . أما الرواية الأخرى ، و هي قوله : «بطشي به أشد من بطشه بي» (٨) فلا ينطبق عليها هذا التفسير ولا من وجه ..

إذن ، مامعنى «بطشي به أشد من بطشه بي» ؟!

قلنا ، في غير مكان ، إن التجليات الأسمائية ينسخ اللاحق منها السابق : فتجلي اسمه **الغفور** ، مثلاً ، ينسخ تجلي اسمه **المنتقم** ، وتجلي اسمه **الرحيم** ينسخ تجلي اسمه **الجبار** بعبارة أخرى ، إن الألوهة – بمقدار ماهي قيمة مركوزة في قلب الإنسان – تتداولها هي أيضاً جدلية الفناء والبقاء ، تماماً مثلما تتداول الصوفي تقلبات أحواله. فالفناء والبقاء كلاهما يعتوران الألوهة في تجلياتها الأسمائية كمايعتوران الصوفي ، بمقدار ماهو انعكاس هذه التجليات . والمواحدة ، أو تبادل الأدوار على حد تعبير ماسينيون ، تقتضي الإفناء والإبقاء المتبادلين . يترتب على ذلك القول إنه في نفس اللحظة التي يفنى فيها الصوفي عن نفسه . تفنى الألوهة أيضاً عن نفسها . ونفس اللحظة هذه هي أيضاً نفس لحظة بقاء الصوفي في الألوهية، وبقاء الألوهة في الصوفي . وبما أن المبادرة في التجربة الصوفية تأتي دائماً من الألوهة ، كان حب الألوهة للإنسان أعظم من حب هذاالأخير لها . ولئن كان الحب ليس إلا موت المحب وانبعاثه في محبوبه في نفس اللحظة ، كان معنى

قول أبي يزيد «بطشي به أشد من بطشه بي» يحتمل أيضاً معنى «حبه لي أعظم من -بي له !» و لقد كان هذا الحب – القتل هو ما رمى إليه جران العود النميري في قوله :

كلانا يستميـــت إذا التقينا وأبدى الحب خافية الضميـــر
فأقتلها وتقتلنـــي ونحيـــا ونخلط مانمـــوت بالنشـــور

٣ – طواف البيت والطواف حول البيت :يُروى عن أبي يزيد أنه قال كنت أطوف حول البيت فلما وصلت رأيت البيت يطوف حولي . (٩) هذا القول المنسوب إلى أبي يزيد يشبه الكرامة المنسوبة إلى رابعة العدوية ، وهي أن الكعبة التي تقام حولها مراسيم الحج قد ذهبت إلى لقاء رابعة (١٠) .

الكعبة هي التمثيل الأرضي لبيته المعمور السماوي ، وبيت الله على الأرض يناظر بيته في السماء : كلاهما في نقطة المركز . وكما أن الكائنات السماوية تطوف حول بيته المعمور في السماء ، كذلك تطوف الكائنات الأرضية حول بيته العتيق على الأرض . وفي المواحدة الصوفية ، ينتقل الصوفي من المحيط إلى المركز ، وعند هذا الانتقال يصبح كل شيء – ماعداه هو – من السوى . وبالتالي كل شيء يطوف حوله ، بما في ذلك البيت العتيق !

٤ –« كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة» (١١) : الأصل أن الله تعالى خلق الخلق لكي يعرفوه إذ كان كنزاً مخفياً وأحب أن يعرف ، كما جاء في حديثه القدسي . ولما خلق الله آدم ، محل تجلياته الأسمائية ، كان له كالمرآة كما يقول ابن عربي ؛ (١٢) لأن المعرفة تحتاج إلى نقطة اتكاز خارجية تتموضع فيها الذات بحيث تكون موضوعاً لرؤية ذاتها . وبذا تكون الذات ذاتاً وموضوعاً في نفس الوقت . إن آدم ، في هذه الحالة ، هو الذات الإلهية متموضعة خارج ذاتها وعلى قدر جلاء المرآة ينعكس جلاء الرؤية ، وتكون الرؤية أظهر وأبين . ولما أن عصى آدم ربه عرا صفحة المرآة «غبش» ففقدت رواءها وجلاءها فتعين عليها من بعد أن تجلو نفسها لكي تأتي جديرة بالناظر إليها والواقف أمامها .

في البداية ، كان أبو يزيد يترسم خطا ربه تعالى ويطهر نفسه ويزكيها ، ولايرى نفسه إلا من خلال مرآة الحق تعالى . فالحق مرآته يرى فيه نفسه ، حتى إذا اكتمل التطهير ، وتخلص من رق عبوديته للأشياء ، صار جديراً بأن يرى الحق تعالى نفسه فيه ، إذ تواحد أبو يزيد بآدم قبل المعصية .

٥ – «كما تنسلخ الحية من جلدها» : يروى عن أبي يزيد أنه قال «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو» (١٣)

هذه الصورة الحسية تختصر التجربة الصوفية : فالانسلاخ عن النفس (الشهوات) أو عن الأنية هو مايعبر عنه الصوفية بالفناء عن الخلق وعندما فني عن نفسه وعن الخلق نظر إلى نفسه فرأى أنه هو ،أي أنه هو الحق ؛ وهو مايعبر عنه الصوفية بالبقاء في الحق ، أي تحققه في الألوهة .

والفناء الصوفي هو ما اصطلحنا على تسميته بفك القماطات عن المولود الإلهي الجديد ، أي عن الجانب الإلهي من الإنسان ، و نعني به بؤرة الإسقاطات الإلهية أو محل التجليات الأسمائية . وبذلك يكون في الإنسان جانبان : أحدهما بشري (ظاهر)، وثانيهما إلهي (باطن). وقدر البشري أن يخضع للإلهي ، وهذا هو طريق الآلام ، وإن شئت قلت : هذا هو طريق الإسلام .

٦ – «من رآني لاتحرقه النار» : يروي ابن عطاء السكندري في شرح لقصيدة «ولي الله أبي مدين» القصة التالية :

زار بعض السلاطين ضريح أبي يزيد – رضي الله عنه – وقال : هل هنا أحد ممن اجتمع بأبي يزيد ؟ فأشير إلى شيخ كبير في السن كان حاضراً هناك . فقال له : سمعت شيئاً من كلام أبي يزيد ؟ فقال : نعم . سمعته قال : من رآني لاتحرقه النار . فاستغرب السلطان ذلك الكلام ، فقال : كيف يقول أبو يزيد ذلك ، وأبو جهل رأى النبي صلى الله عليه وسلم ، وتحرقه النار؟فقال ذلك الشيخ للسلطان:أبو جهل لم ير النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما رأى يتيم أبي طالب ، ولو رآه صلى الله عليه وسلم لم تحرقه النار . ففهم السلطان كلامه وأعجبه هذا الجواب منه .. أي ، أنه لم يره بالتعظيم والإكرام والأسوة ،واعتقاد أنه رسول الله ، ولو رآه بهذا المعنى لم تحرقه النار (١٤) .

٧ – **«طاعة الرب وطاعة العبد»** : يروى عن أبي يزيد قوله : طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك . (١٥) وفي تفسير هذا نقول :

كما أن المحبين يتبادلون أشخاصهم ، كذلك يطيع بعضهم بعضاً . فإذا كان فناء الخلق في الحق ينطوي أيضاً علي فناء الحق في الخلق ، كذلك إن بقا ءالخلق في الحق ينطوي على بقاء الحق في الخلق –مّما ينجم عنه مواحدة الإرادتين : فما يريده الحق يريده الخلق ،ومايريده الخلق يريده الحق : إن الله عباداً إذا أرادوا أراد !

وقوله : إن طاعة الرب أعظم من طاعة العبد معناه أن طاعة هذا الأخير مشوبة بمعصية ، على حين أن طاعة الرب خالصة لايشوبها غرض ، يؤيد ذلك قول أبي يزيد «توبة المعصية واحدة ، وتوبة الطاعة ألف توبة » (١٦) **وقوله** :« توبة الناس من ذنوبهم وتوبتي من قولي « لا إله إلا الله» أني أقول بالآلة والحروف والحق خارج عن الآلة والحروف » (١٧) .

٨ – **«اللوح المحفوظ »**: يروى عن أبي يزيد ، وقد سئل عن اللوح المحفوظ ، أنه قال : أنا اللوح المحفوظ . (١٨) واللوح المحفوظ هو لوح القدر ، وهو أم الكتاب (يلاحظ هنا أنه يمثل المبدأ المؤنث السماوي !) ،وهو متحرك في ثابت . والله تعالى خلق العالم من أجل الإنسان ، وخلق الإنسان من أجل نفسه ، وجعله خليفته على الأرض .فإذا تجرد الإنسان من كدورة الغرائز ، وارتفع إلى مستوى «مرآة الله» المجلوة ، أحبه الله تعالى ، فإذا أحبه كان «سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها »– على ماجاء في الحديث القدسي المشهور. وكما أن الله –تعالى– يقول في كتابه العزيز :﴿ يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾ ، كذلك إن الإنسان مؤهل ابتداء لأن «يمحو ويثبت» في نفس اللحظة التي يمحو فيها الله مايشاء ويثبت . فكل محو أو إثبات منه تعالى إنما غايته ونهايته الإنسان ، وكل محو أو إثبات من الإنسان إنما غايته ونهايته الله تعالى .

ثانياً : شبليات

١ – **«أنا معكم حيثما كنتم »**: هذه العبارة جزء من كلام قاله الشبلي لأناس كانوا عنده في داره ، فلما أرادو الانصراف قال لهم : «مروا ، أنا معكم

حيثما كنتم .. أنتم في رعايتي وفي كلايتي . (١٩)

في هذا الكلام إشارة صريحة إلى قوله تعالى : ﴿وهو معكم أينما كنتم والله بما تعلمون بصير﴾. (الحديد : ٤) . والذين يؤثرون الاعتدار عن الصوفي يعمدون إلى تأويله بالقول إن الصوفي في حال الفناء وإن الناطق على لسانه هو الله تعالى ، و إن الصوفي لادور له فيه ؛ وفي هذه الحالة ، لاينسب الصوفي شيئاً لنفسه .

٢ - **«لو التفت سري إلى العرش»** : ذكر أن الشبلي أخذ من يد إنسان كسرة خبز فأكلها ثم قال : (إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز ، ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق). (٢٠)

في هذا الكلام وعي لثنائية الحق والخلق وتقدير واقعي لما ينطوي عليه الخلق من ضعف وعجز من جهة ، ومعرفة بماينطوي عليه الحق من قوة وجبروت ، من جهة ثانية. غير أن هذه القوة هي قوة الإنسان أيضاً عندما يفنى الخلق عن نفسه ويصير بالحق حقاً .

وفي هذا الكلام أيضاً مايشير إلى تجمع التجليات الإلهية (= الإسقاطات الإلهية وهي حقيقة الإنسان) في بؤرة الذات الإنسانية التي ماتلبث أن تعيد إنتاج هذه الإسقاطات أو التجليات في ألوهة مفارقة . فهذه الإسقاطات الثانية لو اتجهت نحو الخلق (عرشاً كان أم كرسياً) لأحرقته .

وغني عن البيان أن هذه الإسقاطات أو التجليات إن هي إلا التجليات الجلالية لا الجمالية وقد كانت بمثابة تعويض عن العجز الذي يشعر به الشبلي عندما أحس بالجوع. والعجز والجوع من التجليات الجلالية التي لاقبل للإنسان إلابالاعتراف بها - الأمر الذي يجعله يعي مقام الاضطرار أو العبودية ومايستتبعه ذلك من وجوب التواضع والإذعان والتحلي بفضيلة الصبر و المجاهدة . قال تعالى : ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾ (البقرة : ١٥٥)

والسر ، في المصطلح الصوفي ،باطن العقل (أهو العقل الباطن ؟!) وهو محل المشاهدة ،كماأن الأرواح محل المحبة ، والقلوب محل المعرفة . (٢١١) .

ويقال أيضاً : الأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار و الأطلال . (٢٢) .

يستفاد من ذلك أن في الإنسان يجتمع مقاما **العبودية والحرية** : في العبودية يحتاج إلى كسرة خبز ، وفي الحرية ينعتق من رق المكونات ويخضعها إلى سلطانه .

٣ – ذكر غير الله شرك : كان الشبلي ، رحمه الله ، يقول للحصري : «إن مر بخاطرك ذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام أشركت ». (٢٣)

ليس هذا الكلام من قبيل الشطح ، وإنما هو من قبيل توحيد الخاصة ، وذلك حين يجري توحيد الحق لنفسه بنفسه على مايشاء من خلقه ، وهو لايحصل إلا في حال الفناء عن السوى ، وانعدام الإثنينية . فإن خطر ببال الصوفي ، وهو في هذه الحال ، خاطر غير الحق ، كان ذلك إثباتاً لوجود هذا «الغير» .

وقد قلنا ، في غير مكان ، إن مقتضى شهادة التوحيد هو توحيد الشهادة ، وهو ألا يشهد للحق غير الحق بالوحدانية . وكان الحلاج يقول : «إياك والتوحيد ! » (٢٤) ، وكان يقول لمن ينطق بالشهادة :« أنت تثبت نفسك ! » (٢٥)

٤ – «هل في الدارين غيري» ؟ : يروى عن أبي بكر الشبلي قوله :« أنا أقول وأنا أسمع فهل في الدارين غيري ؟» (٢٦)

قلنا إن الصوفي ، وهو في حال الفناء ، لاينسب شيئاً لنفسه . وقد ذهب أكثر المتأولة للشطح إلى أن الصوفية إنما نطقوا بما نطقوا به ، وهم في حال الفناء عن النفس والعالم ؛ فيكون الناطق بالتالي هو الحق حقيقة ، والصوفي رسماً ومجازاً . إن هذا أحد الأوجه الممكنة للتفسير . والوجه الممكن الآخر هو أن الصوفي في حال البقاء ينسب كل شيء لنفسه ؛ وهو إنمايفعل ذلك إذا انكفأت إسقاطات الألوهة إلى الداخل ، وعندئد لايكون بقاؤه في الحق وحسب ، وإنما يكون بقاء الحق فيه أيضاً . هو ذا الشبلي ينسب إلى نفسه كل قول يصدر في العالم كما يسمع كل شيء فيه : هو المتكلم وهو المخاطب في نفس الوقت ، لأنه هو الموجود الوحيد في العالم : «فهل في الدارين غيري ؟!»

٥ – النقطة والباء : يروى عن أبي بكر الشبلي قوله : «أنا النقطة تحت الباء !» (٢٧) كثيراً مايرمز إلى الألوهة بالنقطة بما هي مركز الدائرة ، ومنها ينداح الوجود

دوائر إلى حيث لانهاية والألوهة ، عند والتر ستيس ، هي النقطة التي يلتقي عندها الزمان بالأزل . (٢٨)

ويذهب عبد الكريم الجيلي إلى أن «الباء موجودة في كل سورة للزوم البسملة في جميع السور .فكل القرآن في الفاتحة ، وهي في البسملة ، وهي في الباء ، وهي في النقطة . فكذلك الحق – سبحانه وتعالى – مع كل أحد بكماله لايتجزأ ولايتبعض فالنقطة إشارة إلى ذات الله تعالى ،الغائب خلف سرادق كنزيته في ظهوره لخلقه . ألا تراك ترى النقطة ولاتحسن تقرأها ألبتة لصموتها وتنزهها عن التقيد بمخرج دون مخرج . (٢٩) والباء في بسم الله الرحمن الرحيم من العارف بمنزلة كن من الله ، (٣٠) والنقطة «من الحروف كالله – تعالى – من الخلق ». (٣١) .

وقول الشبلي «أنا النقطة تحت الباء »قول في درجة لايصل إليها العبد إلا إذا وصل إلى حاله الامحاء التام (نقول : أو البقاء التام !) فالنقطة هي التي تعطي للحروف معانيها ، وهي جوهر الحروف إذ تدخل في جميع الحروف من حيث التركيب دون أن يمس ذاتيتها شيء ، وهي بالنسبة للباء والتاء والثاء وغيرها متصلة منفصلة : متصلة من حيث معانيها المميزة، ومنفصلة من حيث وجودها خارج الحرف – فوقه أو تحته . فإذا لم توجد على هذا النحو مثل الدال والعين فلا يظن أنها غائبة ، بل هي داخلة في تركيبها والحرف مفتقر إليها على الدوام . (٣٢) .

ثالثاً – حلاجيات

أكثر الشطح المنسوب إلى الحسين بن منصور الحلاج يرتد إلى شطح الصحو دون شطح السكر ، من حيث إن شطحه يعبر عن «عقيدة» شيدها الحلاج لنفسه ولأتباعه . وهي عقيدة مستمدة من خبرته الصوفية و من الأوجه الكثيرة التي تحتملها العقيدة الإسلامية في شمولها و كليتها ومانطوت عليه من مطلقات عامة تتصف

بالمرونة وعدم تقيدها بظرف معين .

ثم إن العقيدة الحلاجية ، بما هي مستمدة من خبرته الصوفية ، لاتتعارض مع الإسلام في جوهره ، وإن تعارضت مع فهم معين للكتاب والسنة أريد له أن يسود حقبة طويلة بما لقيه من دعم السلطة وتأييدها وما استتبع ذلك من رفض أنواع الفهم الأخرى و ملاحقة أصحابها واضطهادهم

لن نتعرض الآن للعقيدة الحلاجية ، فإن لذلك موضعاً آخر ، وإنما نكتفي هنا بأن نورد منها ما تقتضيه طبيعة الشطحات التي سنتناولها فيمايلي :

١ – «أنا الحق» : أكثر الذين تناولوا هذه الشطحة ذهبوا إما إلى أن الحلاج قالها على الحكاية ، كما لو سمع وهو يتلو آية ﴿ لا إله إلا أنا فاعبدني ﴾ ، أو أن الحق تعالى قالها على لسانه ، و الحلاج فانٍ عن نفسه مستهلك في شهوده .

على المذهب الأول لاتكون الكلمة من الشطح ، ولاتكون معبرة – بالتالي – عن تجربة صوفية، ويكون بإمكان كل أحد أن ينطق بها على هذا النحو . وهذا ماذهب إليه الغزالي الذي اعتاد الأخذ بالأحوط لئلا تضل العامة بأقواله وهو الإمام المقتدى . (٣٣) .

غير أن الغزالي يذهب مذهباً آخر هو مذهب المجاز ؛ ومذهبه هذا يبعده أيضاً عن التجربة الصوفية ،ويجعل من هذه الشطحة ضرباً من التشبيه البليغ الذي يحذف منه وجه الشبه وأداة التشبيه . ف «أنا الحق» تعني ، في نظره ، «كأني أنا الحق »، أو «كأني أنا هو» ، (٣٤) بتدقيق العبارة .

لكن أقرب التفسيرات إلى التجربة الصوفية التفسير الذي يذهب إلى أن الحلاج كان – حينما نطق بهذا القول – فانياً عن نفسه مستهلكاً في شهوده ، وكان الحق – تعالى – هو الناطق بلسان الحلاج حقيقة والحلاج رسماً . أي أنه لادور للحلاج في هذا القول ، و هو مجرد أداة ليس أكثر . ومستند هذا المذهب الحديث القدسي المشهور الذي جاء فيه : « ومايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي سمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ».

وقد ذهب هذا المذهب العز بن عبد السلام في كلمة بليغة رائعة هي إلى الشعر أقرب منها إلى النثر وقد جاء فيها قوله على لسان الحلاج :

– يا قوم ، لما أخذني مني ، وسلبني عني ، تلاشت أوصاف حدثي لما ظهر سلطان قدمه ، فكان الحدث كأن لم يكن ، وبقي القدم كأن لم يزل . ثم فنيت أنانيتي في أنانيته ، وذهبت هويتي في هويته وتلاشت ناسوتيتي في لاهوتيته . ثم نظرت منه إليه فلم أر إلا هو ، وسمعت منه به فلم أسمع إلاهو ، ونطقت به له فلم أذكر إلا هو ، فعلمت أن ليس هو إلاهو فقلت : أنا هو . ولئن قلت «أنا الحق» فما عدلت عن الحق ، لأني أنا الحق في محبته ، وهو الحق في مملكته . ولئن كان سكري نم على سري فقد عربد وجدي علي وحدي ، وجعل حدي محوَ حدي . (٣٥)

إن هذا التأويل ينال رضا الفقهاء من أهل الظاهر من حيث إنه ينفي عن الإنسان كل دور له ، لافي الخبرة الصوفية وحسب ، وإنما في كل ميدان من ميادين الحياة . لأن الصوفي – كما قلنا – لا ينسب شيئاً لنفسه وهو في حال الفناء ، وينسب كل شيء إليها في حال البقاء . والصوفية يحتاطون بوصف هذه الحال بالقول إنها «بقاء بالحق». وقد قلنا أيضاً إن بقاء الخلق في الحق ينطوي أيضاً على بقاء الحق في الخلق نظرا لانعدام الإثنينية الذي يتيح نسبة كل فعل أو قول إلى الخلق مثلما يمكن نسبته إلى الحق . فإن قلنا إن الذي قال أنا الحق هو الحلاج فقولنا صحيح ، وإن قلنا إن الذي قالها هو الحق فقولنا صحيح أيضاً .

وقد جاءت قولة الحلاج هذه متضمنة في كتابه «الطواسين» الذي ألفه في السجن ولم يكشف عنه النقاب إلا بعد استشهاده يقول الحلاج في هذا الكتاب :

إن لم تعرفوه (الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأني مازلت أبداً بالحق حقاً .وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ، مارجعت عن دعواي . (٣٦) .

واضح من هذا التعليل الذي يقدمه الحلاج أنه يعتبر العلاقة بين المؤثر والأثر ذات طبيعة عضوية لاميكانيكية ؛ أي أن الأثر غير منفصل عن المؤثر من كل وجه ، أو أن العلة مبطونة في المعلول ؛ وبالتالي إن الأثر دليل على المؤثر الذي لايعرف إلا بما

ينتج عنه من آثار ، حتى ليمكننا القول إن الأثر هو المؤثر ، لكنه ليس به في نفس الوقت ، مثلما يمكننا القول إن هذه اللوحة هي الفنان الذي أبدعها وليست به في نفس الوقت . فهي هو من حيث إنه ذاته وقد أصبحت موضوعاً في العالم الخارجي ، وهي ليست به من حيث إن ذاته ظلت محتفظة بجوهرها بما هي ذات صرفة في معزل عن تجلياتها أو إسقاطاتها أو ابداعاتها.

ف «أنا الحق» الحلاجية ليست مطلقة من كل وجه ، بل هي مطلقة من جانب ونسبية من جانب آخر : مطلقة بما هي تمثل «الذات الإلهية في تجلياتها الأسمائية» ، ونسبية بما هي «محل هذه التجليات» . فهي «مطلقة نسبياً» ، على حد تعبير ف . شيئون . (٣٧) إذ لو كانت مطلقة من كل وجه لكانت حلولاً بما هو امتصاص للمبدأ في تجلياته .

٢ – **عين الجمع** : ينقل ابن الجوزي ، صاحب «تلبيس إبليس» ، أن ابن عطاء (وهو أحمد بن عطاء الأدمي تلميذ الحسين بن منصور الحلاج) قتل لأنه قال بمقالة الحلاج . قال أبو بكر بن ممشاد :

حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلاة فما كان يفارقها لا بالليل ولا بالنهار . ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه من الرحمن الرحيم إلى فلان ابن فلان . فوجه إلى بغداد فأحضر (الحلاج) وعرض عليه (الكتاب) ، فقال : هذا خطي وأنا كتبته . فقالوا : كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية ؟! فقال : ما أدعي الربوبية ، ولكن هذا عين الجمع عندنا ، هل الكاتب إلا الله تعالى واليد فيه آلة ؟! فقيل له : هل معك أحد ؟ فقال : نعم ، ابن عطاء ، وأبو محمد الجريري ، وأبو بكر الشبلي ، وأبو محمد الجريري يتستر ، والشبلي يتستر ، فإن كان فابن عطاء فأحضر الجريري وسئل فقال : قائل هذا كافر .. يقتل من يقول هذا !

وسئل الشبلي فقال : من يقول هذا يمنع .

وسئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج فقال مقالته وكان سبب قتله . (٣٨) .

وبعد ، فما هو عين الجمع الذي استند إليه الحلاج ولم ينصره ؟ يقول أبو القاسم القشيري سمعت أبا علي الدقاق يقول : أنشد قوال بين يدي الأستاذ أبي

سهل الصعلوكي : جعلت تنزهي نظري إليك ، وكان أبو قاسم النصر آباذي – رحمه الله – حاضراً ، فقال الأستاذ أبو سهل : جعلت بنصب التاء وقال النصر آباذي :بل جعلت بضم التاء . فقال الأستاذ أبو سهل : أليس عين الجمع أتم ؟ فسكت النصر آباذي . (٣٩) .

قلنا إن الصوفي في حال الفناء لاينسب شيئاً لنفسه ، بل ينسب كل فعل منه أو قول إلى الله تعالى ؛ لكنه في حال البقاء ينسب كل شيء لنفسه . في الفناء تثبت الألوهة ، وفي البقاء يثبت الإنسان . وعلى هذا يصدق قول الحلاج بأن الكاتب هو الله تعالى واليد فيه آلة محمولاً على الفناء . وهو في رأينا نصف الحقيقة لإمكان حمل قوله على البقاء .فقول من قال للحلاج: كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية ، يشعرنا بذلك . فالكاتب في حقيقة الأمر ، هو الحلاج وهو الله في نفس الوقت . فإن نظرنا إلى الظاهر قلنا : الحلاج ، وإن نظرنا إلى الباطن قلنا : الله !

٣ – **اللاهوت والناسوت** : يروى عن الحلاج قوله هذه الأبيات الثلاثة :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب الحاجب

يقول أبو العلا عفيفي إن هذه الأبيات تتضمن الحلول بالمعنى المسيحي ، وفيها إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية :

اللاهوت والناسوت ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح . (٤١) .

نقول : إن الحلاج لم يأخذ هذين الإصطلاحين عن المسيحيين السريان بالمفهوم المسيحي ، لأنه يتعذر تركيبهما أو تنزيلهما في المنظور الإسلامي الذي ينطلق منها الحلاج في تجربته الصوفية .

فاللاهوت والناسوت ، بالمفهوم المسيحي ، يعبران عن الطبيعتين الإلهية والبشرية في المسيح ؛ وهما طبيعتان متحدتان دون امتزاج ، وبدون أن تلغي إحداهما الأخرى ، مما يعني امتناع الفناء الصوفي . (٤٢).بينما يعبر اللاهوت والناسوت ،

عند الحلاج ، عن حقيقة واحدة ذات مظهرين : باطن وظاهر. فاللاهوت باطن الناسوت ، والناسوت ظاهر اللاهوت ، مع امكانية فناء الناسوت في اللاهوت ، مراعاة للعلاقة بين النسبي والمطلق .

ثم إن القول بالحلول يتوقف على نظرتنا للإنسان في علاقته بالألوهة .فإن كان الإنسان محدثاً من كل وجه ، كان القول بألوهيته حلولاً ؛ أما إن كا ن قديماً ، في علم الله الأزلي ، فالقول بقدم حقيقته لايكون حلولاً . ونحن نذهب إلى أن الإنسان محدث في قديم ، نسبي في مطلق : المحدث فيه لاينفي القديم ، والنسبي فيه يتبع المطلق تبعية الجزء للكل (= الإسلام !) بما أن الحلول هو امتصاص للمبدأ في تجلياته على نحو ينفي عنه صفة الإطلاق والمفارقة ، فليس الحلاج ، ولاغيره من الصوفية ، حلولياً - خصوصاً و أنه يذهب إلى القول بأن الناسوت مستهلك في اللاهوت . (٤٣) .

الأبيات الثلاثة تستحضر قول الله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكةإني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون . فإذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ (الحجر : ٢٩-٢٨) وعلى هذا يكون معنى الأبيات :

سبحان الله الذي أبدى ظاهره (ناسوته أو آدم من حيث هو مجتمع تجلياته الأسمائية أو إن شئت قلت بؤرة إسقاطاته الأسمائية حقيقة باطن الوهيته (حقيقة أنوار تجلياته الأسمائية وهو ماعبر عنه باللاهوت) التي كانت محجوبة عن خلقه من الملائكة . أي أن ظاهر الإله (آدم أو الناسوت أو محل تجلياته الأسمائية) أبدى عن باطنه الإلهي (مصدر التجليات أو الإسقاطات الأسمائية ، أو اللاهوت الذي تمثل بالنفخة في قوله : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ وفي البيت الثاني إشارة إلى ظهور الألوهة في صورة الإنسان (من حيث هو مجتمع تجلياته أو إسقاطاته الأسمائية) الذي يأكل ويشرب إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ﴾ (البقرة :٣٥).ويشير البيت الثالث إلى أن الملائكة رأوا الله تعالى رؤية العين ، لكن تحت حجاب الناسوت بما أن طبيعتهم لاتؤهلهم للاتحاد الصوفي فيرونه باطناً لاظاهراً ، أو يرونه باطناً وظاهراً .

٤ -« **أنا من أهوى ومن أهوى أنا** »: ينسب إلى الحلاج قوله هذين البيتين

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحـان حللنـا بدنـا

فإذا أبصرتنـي أبصـرته ... وإذا أبصـرته أبصرتنـا

يقول أبو العلا عفيفي إن هذين البيتين يتضمنان معنى الاتحاد . (٤٤) فما الاتحاد ؟

يقول العلامة نيكلسون في دائرة المعارف الإسلامية :

يميز علماء المسلمين بين نوعين من الاتحاد : حقيقي و مجازي . وينقسم الإتحاد الحقيقي قسمين ، تبعاً لاستعمال اللفظ ، للدلالة على :

آ -) صيرورة الذاتين شيئاً واحداً كأن يصير عمرو زيداً أو زيد عمراً .

ب) صيرورة شيء ما شيئاً آخر غيره لم يكن موجوداً من قبل ، كأن يصير زيد شخصاً آخر لم يكن موجوداً من قبل .

والاتحاد بهذا المعنى الحقيقي بالضرورة مستحيل .

وينقسم الاتحاد المجازي إلى ثلاثة أقسام :

أ - أن يتحول شيء إلى شيء آخر دفعة و احدة أو بالتدريج ، كتحول الماء إلى هواء مثلاً (في هذا المثال تفسد طبيعة الماء بأن ترتفع صورته النوعية عن هيولاه وتحل محلها الصورة النوعية للهواء) أو كتحول السواد بياضاً (في هذا المثال يرتفع عرض من أعراض موضوع ما ويحل محله عرض آخر) ؛

ب) أن يصير شيء شيئاً آخر بطريق التركيب ، فينتج عن ذلك شيء ثالث ، كأن يصير التراب طيناً ، بعد خلطه بالماء ؛

وهذه الأقسام الثلاثة من الاتحاد المجازي تقع بالفعل .

ومعنى الاتحاد ، في اصطلاح المتصوفة ، هو اتحاد المخلوق بالخالق ، أو النظرية التي تذهب إلى أن هذا الاتحاد أمر ممكن .

ويعتبر المتصوفة بوجه عام كلا من تصور امتزاج الاثنين في كائن واحد ومذهب الحلول ، أي تجسد الخلق في المخلوق ، من الأراء الضالة بحجة أنها تتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا يناقض عقيدة «التوحيد» الحقيقي التي لاتعترف بأي

وجود حقيقي غير وجود الله . والاتحاد بهذا المعنى يتضمن كائنين يصيران شيئاً واحداً ، بينما الفرد في عرف المتصوفة المتمسكين بأهداب الدين ليس إلا ظاهرة تفنى في الحق الواحد الأبدي . وهم يعبرون عن ذلك بقولهم : «الفناء في الحق» .

ويستعمل لفظ «اتحاد» في بعض الأحيان كاللفظين الصوفيين الآخرين «وحدة» أو «توحيد» للدلالة على المذهب الذي يقول إن جميع الكائنات لاتوجد بذاتها بل تستمد وجودها من الله ، وبهذا المعنى تكون هي والله شيئاً واحداً (عبد الله الكاشي اصطلاحات الصوفية ، طبعة شبرنجر ، ص ٥) .ويقول علي بن وفاء (الشعراني : اليواقيت والجواهر، بولاق ١٢٧٧ ، ص ٨٠ – س ١٨ – ١٩) إن معنى اتحاد في لغة المتصوفة : «فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى» . (٤٥) .

ويذهب الإمام أبو حامد الغزالي في «المقصد الأسنى » إلى أن «أصل الاتحاد باطل ، وحيث يطلق الاتحاد ويقال «هو هو » لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية و الشعراء ،فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل الاستعارة كما يقول الشاعر «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» (يلاحظ هنا أن الإمام الغزالي يتجاهل أو يجهل نسبة هذا القول إلى الحلاج !) ، وذلك مؤوّل . عند الشاعر ، فإنه لايعين أنه «هو» تحقيقاً ،بل «كأنه هو» ، فإنه مستغرق الهم به ، كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه ، فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز . (٤٦) يتبين مما تقدم أن الإمام أبا حامد يقر أن الأصل هو ثنائية العبد والرب ، وأن هذه الثنائية لها صفة الإطلاق – الأمر الذي يترتب عليه استحالة الإتحاد .ولذلك لم يكن أمامه بد إلا أن يحمل قول القائل «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» على سبيل المجاز اللغوي ، وفي معزل عن التجربة الصوفية . ونحن ، من جانبنا ، نرى أن التشبيه ، وهو المجاز اللغوي في أدنى درجاته ، يتضمن مواحدة سيكولوجية خفية بين طرفي التشبيه على نحو تجعل منه أسلوب حقيقة على صعيدها الخاص . فالأسدية في قولنا «علي أسد » هي حقيقة قائمة ، وإن كانت حقيقة ذاتية كماتبدو للوهلة الأولى ، من حيث كونها العنصر المشترك بين طرفي التشبيه وهما علي و الأسد .و إلا فبماذا نفسر تشبيه الرجل الشجاع بالأسد في كثير من لغات العالم . وقل مثل هذا في تشبيهاتنا الأخرى . ثمة حقيقة سيكولوجية وراء هذه التشبيهات لاتقل في قيمتها عن الحقيقة

التي يعبر عنها مايعرف بأسلوب الحقيقة . وإن مايسمى بأسلوب المجاز هو أسلوب حقيقة على صعيده الخاص ، بل ربما كانت هذه الحقيقة من درجة أعلى ، بما تلحظه من وحدة جوهرية بين المشبه والمشبه به .

فالشجاعة ، في مثالنا ، هي الجوهر الواحد الذي يتمثل في المظاهر الكثيرة . إن الكون ينظمه سلك واحد موحد كما ينظم الخيط حبات المسبحة . والميل إلى رؤية العالم موحداً ميل مشروع وحقيقي بمقدار ماهو مشروع وحقيقي الميل إلى رؤيته مجزءاً و متفرقاً .

ثم إن التمييز بين نوعين من الاتحاد حقيقي ومجازي ، و القول بأن أولهما مستحيل والثاني ممكن لامعنى له مادام لاتحاد المجازي اتحاداً حقيقاً على صعيده الخاص . فالاتحاد بمعنى التحول حقيقي مادام التحول حتى في الأشياء الحسية أمراً ممكناً .فكما تتحول دودة القز ، إذ تخترق الشرنقة إلى فراشة ، كذلك تتهتك الحجب عن حقيقة الإنسان ، وتنفك القماطات عن المولود الجديدويتكشف جوهره المجانس للسلك الواحد الموحد الذي ينظم مسبحة الكون في كل أقطاره .

والقول باستحالة الاتحاد الصوفي قياساً على استحالة الاتحاد الحقيقي في الأشياء الحسية قول مردود ، لأن تجربة لاتحاد الصوفية لاتستمد مقوماتها من عالم الزمان والمكان المحكوم بنواميس صارمة ؛ فهي ، بحكم طبيعتها ، تجاوز أو خرق لهذه النواميس وبعد فماذا يعني قول الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنـا
فإذا أبصرتنـي أبصـرته	وإذا أبصـرته أبصرتنـا

من دون أن نتقيد بالكلمات الاصطلاحية والقول بأن هذين البيتين يعبران عن الناتج التركيبي بين المتمثل في ثبوت الألوهة في الإنسان وثبوت الإنسان في الألوهة . فالمحب (=الإنسان) هو المحبوب (= الله) ، والمحبوب (= الله) هو المحب (= الإنسان). أوتقول إن المحب هو الله والمحبوب هو الإنسان ، ولافرق في العبارتين مادامت الإثنينية معدومة .

نحن هنا بإزاء وحدة وجودية تحب نفسها بنفسها . نرجسية ؟ أغلب الظن أن الأمر كذلك . وهذه حال ارتداد إسقاطات الألوهية الصادرة عن الإنسان إلى ذاته

بعد أن كانت موضوعاً خارج الذات . وإذ تنفكئ الإسقاطات تتضخم الذات وتغدو الأنية أكثر من مجرد أنيّة بسيطة ، أو أكثر من أنية واحدة (الأنية + الإسقاطات المنكفئة) ولذلك قال في الشطر الثاني من البيت الأول «نحن» بينما كان قال في الشطر الأول «أنا» !

قوله : «نحن روحان حللنا بدنا» قد يعني الحلول لمن يفصل فصلاً حاداً أو مطلقاً بين الروح والمادة، ونحن نرى أن هذا الفصل من مبتدعات العقل البشري اقتضتها أو فرضتها طبيعة الوظائف العقلية التي لاتستطيع فهم الظاهرات إلا مجزأة . ولذلك ينتفي القول بالحلول حين نعلم أن المادة روح كثيفة والروح مادة لطيفة . ، وأن العلاقة بين المبدأ وتجلياته هي علاقة الكل بأجزائه ، وأن الجزء غير منفصل عن الكل ، وأن الجزء يتبع الكل (= إسلام !) .

والبيت الثاني مؤداه أنك إذا نفذت ببصرك أو بصيرتك إلى ما وراء حجاب الناسوت (الظاهر) وأبصرت حقيقتي اللاهوتية (الباطن) فتكون قد أبصرت الحق تعالى ، وإذا أبصرته فتكون قد أبصرتني و أبصرته في نفس الوقت من حيث إننا مظهران لحقيقة واحدة ، إن نظرت إليها من الخارج قلت ناسوت ، وإن نظرت إليها من الداخل قلت لاهوت .

مراجع البحث

١ – السهنجي ، النور من كلمات طيفور ، ص ١٠١ (وهو كتاب حققه و نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي وضمنه كتاب شطحات الصوفية ، الطبعة الثانية الكويت ، أيار ١٩٧٦)

٢ – الدكتور عبد الحليم محمود ، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي ،مصر بلا تاريخ ص ٥٥ – ٥٦)

٣ – أبو حامد الغزالي ، المقصد الأسنى ، نقله محمد الصادق عرجون إلى التصوف في الإسلام ، منابعه وأطواره ، مصر ١٩٦٧ ، ص ١٢١) .

٤ – ماسينيون ، بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين ، ص ٩٩ ، باريس سنة ١٩٢٢ ، نقله الدكتور بدوي إلى شطحات الصوفية ، ص ١٠ .

٥ – آرثر آبري ، شرح المواقف والمخاطبات للنفري ، القسم الإنكليزي ص ٢١٩ ، في شرحه للموقف ٢٦ ، بعنوان «كدت لا أوأخذه » ، الفقرة ١٥ ، حيث جاء فيها : «انتقب بي كما انتقبت بك تسري إلي كل عين فلا ترى عندي سواك وتسري إليك فإذاسرت فلا ترى عندك سواي» . يقول آربري ماترجمته : «إن هذا هو تبادل الأشخاص الذي يحدث في تمام الاتحاد الوصفي » .

٦ – النور من كلمات طيفور . ص١٤٣

٧ – سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي ص ٥٥

٨ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٣٨

٩ – النور من كلمات طيفور ، ص ١٠٠

١٠ – وداد سكاكيني ، العاشقة المتصوفة ، سلسلة كتب «اقرأ » رقم ١٥١ ، دار المعارف ، مصر بلا تاريخ ص ٦٦ ، نقلته عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار

١١ – النور من كلمات طيفور ، ص ١٠١ .

١٢ – محيي الدين بن العربي ، فصوص الحكم ، شرح أبو العلا عفيفي بيروت بلا تاريخ ، في حكمه إلهية من كلمة آدمية ص ٤٨

١٣ – النور من كلمات طيفور ، ص ١٠٠

١٤ – سلطان العارفين أبو يزيد ، ص ١٥٤ – ١٥٥ .

١٥ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٣٠ .

١٦ – النور من كلمات طيفور ، ص ١٠٤ .

١٧ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة .

١٨ – نفس المرجع ، ص ١٠٣ .

١٩ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٤١ .

٢٠ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة .

٢١ – لسان الدين ابن الخطيب ، روضة التعريف بالحب الشريف ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا – دار الفكر العربي ، ص ١١٤ .

٢٢ – أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف ، القاهرة بلا تاريخ ، ج ١ ، ص ٣٠٩

٢٣ – بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٤١

٢٤ – أخبار الحلاج ، تحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ ، ص ٦٣ .

٢٥ – نفس المرجع السابق ، ص٩٣

٢٦ – بدوي ، شطحات الصوفية، ص ٤٣

٢٧ – نفس المرجع السابق ، ص ٤٧

٢٨ – والتر ستيس ، الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم ومراجعة الدكتور فؤاد الأهواني،بيروت ١٩٦٧،ص ١٧٣ و ١٨٨ – ١٨٩ –١٩٠– ١٩١

٢٩ – الدكتور ابراهيم بسيوني ، البسملة بين أهل العبارة وأهل الإشارة ، مصر ١٩٧٢ ، ص ١١٢ . نقله عن «الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم » ، لعبد الكريم الجيلي .

٣٠ – نفس المرجع السابق ، ص ١١٠

٣١ – نفس المرجع ونفس الصفحة .

٣٢ – نفس المرجع ونفس الصفحة

٣٣ – أبو حامد الغزالي ، المقصد الأسنى ، نقله محمد الصادق عرجون إلى التصوف في الإسلام ، منابعه وتطوره ، مصر ١٩٦٧ ، ص ١١٩ – ١٢٠ – ١٢١

٣٤ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحات

٣٥ – العز بن عبد السلام ، حل الرموز ، المكتبة الإسلامية بطنطا ، بلا تاريخ ص ٧٧ .

٣٦ – كتاب «أخبار الحلاج ومعه الطواسين» ، تقديم وتعليق و تصحيح عبد الحفيظ بن محمد مدني هاشم، الطبعة الثانية،مصر ١٣٩٠ هـ – ١٩٧٠ م،ص ١٠٠

٣٧ – F.Schuon , De L'unité transcendante des religions , ed . Du Seuil , Paris .

٣٨ – ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ، مصر ١٣٦٨ هـ ، دار الكتب العالمية ، بيروت بلا تاريخ ، ص ١٧١ .

٣٩ – الرسالة القشيرية ، ج١ ، ص ٢٥٥ – ٢٥٦

٤٠ – نفس المرجع السابق ، ص ٢٥٦

٤١ – أبو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، دار الشعب ببيروت ، بلا تاريخ ، ص ٧٨ .

٤٢ – غرديه وقنواتي ، فلسفة الفكر الديني ، الجزء الثاني ، نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣٢٠ حيث جاء فيها : إنا نعلم أن المسيح ، ابن الله الوحيد ،هو رب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولاتغير وبدون تقسيم وتفريق ودون أن يلغي هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين ، ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها .

٤٣ – أخبار الحلاج ، تحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس ، ص ٨ .

٤٤ – أبو العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية ، ص ٧٩

٤٥ – نيكلسون ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، مادة «اتحاد» ، ص ٤٢٤ – ٤٢٥ .

٤٦ – محمد الصادق عرجون ، التصوف في الإسلام ، ص ١١٨ – ١١٩

الفصل الثالث

طبيعة التجربة الصوفية عند الغزالي

طبيعة التجربة الصوفية عند الغزالي

-١-

ليس التصوف فكراً أو مذهباً ابتدعه العقل ،بل هو خبرة داخلية لاخيار فيها لمختبرها، وكل مايفعله العقل حيالها هو أن يتلقاها ويصفها ويعبر عنها . فالصوفي صاحب موهبة ، تماماً كالشاعر والرسام والموسيقي والروائي . ولئن كان هؤلاء أحراراً نسبياً في التعبير عن موهبتهم على النحو الذي تسمح به أدواتهم ، إلا أن الصوفي وأداته اللغة ومناخه الدين ، ليس حراً في التعبير عن تجربته إذا جاء تعبيره هذا مصادماً أو منافياً للشريعة التي نزل بها الوحي الإلهي . من هنا كان التنظير للتجربة الصوفية الذي يرمي إلى التوفيق بين الحقيقة والشريعة وإلغاء التعارض بينهما ، فكانت مؤلفات من مثل «الرسالة القشيرية» لأبي القاسم القشيري و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي و«اللمع» للسراج الطوسي و«التعرف» للكلاباذي ، إلى ماسوى ذلك ، وماسواه كثير .

علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة – هكذا كان يقول أبو القاسم الجنيد البغدادي شيخ هذه الطريقة ، وهي الطريقة التي مازال الصوفية حتى عصرنا الحاضر يترسمونها ويلتزمون قواعدها في الأصول والفروع . فالصحيح بإطلاق هو الشريعة المتمثلة في الكتاب والسنة ، وعلى محك منها يعرف صحيح القول من زيفه ، و حقه من باطله يقول أبو سعيد الأعرابي : «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل» ، أي أن كل معرفة حصلها الصوفي من تجربته تخالف في مضمونها أو مدلولها قاعدة شرعية أو أمراً إلهياً أو سنة نبوية فهي باطلة لايصح الأخذ بها ولا الركون إليها . وقريب من هذا قول أبي سليمان الداراني : «ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً ، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين ، الكتاب و السنة». حتى أبو يزيد البسطامي وقد كان من كبار الشاطحين يحذر من الذين أوتوا الكرامات ولايراعون أحكام الشريعة وكان يقول : «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به

حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة » .

-٢-

إذن ، لابد من التماس دليل على أقوال الصوفي من الكتاب و السنة يكون بمنزلة جواز مرور ، وإلاتعين عليه أن يصمت إيثاراً للسلامة .

ومن الأدلة الشرعية التي اعتمدها أئمة الصوفية حديث «قرب النوافل» * ، وهو من الأحاديث القدسية الشهيرة ، الذي وجد فيها متفقهو الصوفية ضالتهم التي أتاحت لهم التعبير عن التجربة الصوفية وهم في مأمن من مؤاخذة علماء الرسوم وفقهاء الشريعة .

ولعل أبا القاسم الجنيد في تعريفه المحبة بأنها «دخول صفات المحبوب (الحق تعالى) على البدل من صفات المحب (الإنسان) » ، (١) كان ينظر إلى هذا الحديث وهو مطمئن إلى أنه لم يخرج عن الخط الذي رسمته الشريعة .

يريد الجنيد أن يقول إن المحب (الإنسان)هو الذي يتخلى عن أوصافه الرديئة لكي يتحلى بأوصاف محبوبه وكمالاته، أو قل إن المحبة هي الاتصاف بأوصاف الحق تعالى . لكن ، هل في الاتصاف بأوصاف الحق (إن تحقق مثل هذا الاتصاف)ادعاء بألوهية أو ما أشبه ، خصوصاً وأن ما صدر عن بعض الصوفية من شطح قد يوهم بذلك ؟ فقد قال الحلاج : أنا الحق ! ، (٢) وقال أيضاً «مافي الجبة غير الله !»(٣) وقال أبو يزيد : «سبحاني ما أعظم شأني !» (٤) .

-٣-

دفعاً لهذا الوهم الذي قد يستشم منه المرء رائحة عقائد في الحلول أو الاتحاد مما لايأتلف والمنظور الإسلامي، تصدى حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي لما تحتمله هذه الأقوال من مضمونات بعضها صحيح وبعضها غير ذلك، فميّز بينها وحدد لها المدلولات التي يجب الأخذ بها ، نابذاً منها مالايستقيم مع ظاهر الشريعة .

وينهض منهج حجة الإسلام على تباين ماقد ينطوي عليه قول القائل إن معاني

* هذا الحديث هو : « من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وماتقرب إلي عبد بشي أحب إلي مما افترضته عليه ، ولايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى احبه ، فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ، وإن سألني لأعطينّه ، وإن استعاذني لأعيذنّه ، وماترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته ».

أسماء الله صارت أوصافاً له من مضمونات محتملة وتحديد معاني هذه المضمونات لينفي مايراه مستحيلاً غير مبق إلا على المعنى الذي يتفق مع ظاهر الشرع ولايتعداه إلى سواه.

في «المقصد الأسنى» يعرض حجة الإسلام لهذه المضمونات المحتملة مبيناً أنها احتمالات خمسة وأنها خطأ كلها إلا واحداً. فما هي هذه الاحتمالات الخمسة؟

هذه الاحتمالات هي: المماثلة والانتقال والاتحاد و الحلول والمشاركة.

أما **المماثلة** فهي أن يكون الإنسان أمثال أوصاف الحق تعالى على التحقيق، كأن يكون له **علم** محيط بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات حتى يكون بها خالق السموات والأرض. يقول أبو حامد: «كيف يتصور هذا لغير الله تعالى؟ وكيف يكون العبد خالق السموات والأرض ومابينهما وهو – أي العبد – من جملة «ما بينهما»؟ وبالتالي فهو مخلوق، فكيف يكون خالق نفسه؟ ثم إن ثبتت هذه الصفات لعبدين يكون كل واحد منهما خالق صاحبه (أقول: بل وخالق نفسه أيضاً!) فيكون كل واحد منهما خالق من خلقه، وكل ذلك ترهات ومحالات».

كأني بحجة الإسلام يريد أن يقول: **إن المطلق واحد لايتعدد، والمطلق يمتنع أن يخلق مطلقاً مثله، لأنه في هذه الحالة يمتنع أن يكون واحداً**.

وأما الانتقال فمعناه انتقال عين صفات الربوبية، أي مفارقة الصفات لموصوفها وانتقالها إلى موصوف آخر. يقول حجة الإسلام: «وهذا أيضاً محال، لأن الصفات يستحيل مفارقتها للموصوفات»، وهذا لايختص بالذات القديمة، بل لايتصور أن ينتقل عين علم زيد إلى عمرو، بل لاقيام للصفات إلا بخصوص الموصوفات، ولأن الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه فيوجب أن تعرى الذات التي كان عنها انتقال صفات الربوبية من الربوبية وصفاتها، وذلك أيضاً ظاهر الاستحالة».

-٤-

وأما **الاتحاد** يقول حجة الإسلام، فهو باطل أيضاً، لأن قول القائل «إن العبد صار هو الرب» كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزه الرب عن أن يجري

اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات وقول القائل : «إن شيئاً صار شيئاً آخر محال الإطلاق ، لأنا نقول إذا عقل زيد وحده وعقل عمرو وحده، ثم قيل إن زيداً صار عمراً أو اتحد به ، فإن أحدهما لايصير عين الآخر ، بل تظل ذات كل منهما موجودة فاتحادهما في هذه الحالة هو اتحاد مكانهما واتحادهما في المكان لايعني صيرورة أحدهما الآخر ، فالعلم و الإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولاتتباين محالها ، فلا تكون القدرة هي التعلم ولا الإرادة ، ولايكون قد اتحد بعضها ببعض . فالاتحاد بين الشيئين مطلقاً محال. يقول حجة الإسلام : «هذا جار في الذوات المتماثلة فما بالك بالمختلفة ، حيث يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم ».

-٥-

ثم يتابع حجة الإسلام فيقول :« أصل الاتحاد إذن باطل ،وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو» لا يكون إلابطريق التوسع و التجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء ، فإنه لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سلوك الاستعارة كما يقول الشاعر «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، وذلك مؤول عند الشاعر ،فإنه لايعني أنه «هو» تحقيقاً ، بل «كأنه هو» ، فإنه مستغرق الهم به ، كما يكون «هو» مستغرق الهم بنفسه فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز » .

ثم يمضي حجة الإسلام في دحض مايظن أنه «اتحاد» ، مؤولاً شطحة لأبي يزيد البسطامي يقول فيها هذا الأخير : «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو» . يقول أبو حامد : «ينبغي حمل هذا الكلام على سبيل التجوز فيكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله ، ولايكون له هم سوى الله تعالى فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقاً به يصير «كأنه هو» ، لا «إنه هو» تحقيقاً » .

يقول أبو حامد : «وفرق بين قولنا «كأنه هو» ، وبين قولنا «هو هو» . لكن قد نعبر بقولنا «هو هو» عن قولنا «كأنه هو» كما أن الشاعر تارة يقول : «كأني من أهوى» ، و.. تارة يقول : «أنا من أهوى» .وهذه مزلة قدم ، فإن من ليس له قدم

راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين فيه من حلية الحق فيظن «أنه هو» فيقول : «أنا الحق» ، وهوغالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى – عليه السلام – فقالوا هو الإله ، بل غلط من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلونة فيظن أن تلك الصورة هي صورة للمرآة ، وأن ذلك اللون لون المرآة ، وهيهات . بل المرآة ذاتها لالون لها. وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك صورة لمرآة حتى أن الصبي إذا رأى إنساناً في المرآة ظن أن الإنسان موجود في المرآة . فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن الهيئات ، وإنما هيئته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق . فما يحله يكون كالمتحد به لا أنه متحد به تحقيقاً .ومن لايعرف الزجاج والخمر إذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينها ، فتارة يقول لا خمر وتارة يقول لازجاجة كما عبر عنها الشاعر حيث قال :

رق الزجاج وراقت الخـــمر ... فتشابها فتشاكل الأمـــر
فكأنما خمـــر ولاقـــدح ... وكأنماقدح ولاخمـــر

وأما شطحة الحلاج في قوله : «أنا الحق» فيؤولها أبو حامد على النحو التالي :

«إما أن يكون معناه معنى قول الشاعر أنا من أهوى ومن أهوى أنا ، (وهذا يعني)كأنني من أهوى »لا أنني« أنا من أهوى تحقيقاً » ، وإما أن يكون (الحلاج) قد غلط في ذلك كا غلطت النصارى في ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت» .

وأماشطحة أبي يزيد في قوله : «سبحاني ما أعظم شأني» ، فيقول بصددها ، بعد أن يستدرك بعبارة : «إن صح عنه» (أي إن صح عن أبي يزيد أنه قال هذا القول) إما أن يكون ذلك جارياً على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى ، كما لو سمع وهو يقول : «لا إله إلا أنا فاعبدني» (التي وردت في خطاب الله تعالى إلى موسى عليه السلام) لكان يحمل على الحكاية ، وإما أن يكون قد شاهد كمالا لاحظه من صفة القدس في ترقيه بالمعرفة عن الموهومات و المحسوسات، وبالهمة عن الحظوظ والشهوات ، فأخبر عن قدس نفسه فقال «سبحاني» ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق ، فقال : «ما أعظم شأني» ، وهو مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه

بالإضافة إلى الخلق، فلا نسبة له إلى قدس الرب تعالى و عظم شأنه ، ويكون قد جرى هذا اللفظ على حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة ، وحال السكر ربما لايحتمل ذلك . فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الاتحاد فذلك محال قطعاً .

-٦-

لئن كانت صيرورة شيء آخر (اتحاد) أمراً غير ممكن ، فإن تحيز البريء عن معنى الجسمية مكاناً بعينه (حلول) أمر مستحيل أيضاً . يقول أبو حامد : إن الحلول يتصور بأن يقال إن الرب حل في العبد أو أن العبد حل في الرب – تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين ! » ثم يقول إن الحلول مستحيل ، ولكن لا يفهم وجه استحالته إلا بعد فهم معناه . ويقر أن الحلول يفهم منه أمران :

– أحدهما النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه ، ذلك لايكون إلا بين جسمين ، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك .

– النسبة بين العرض والجوهر ، فإن العرض يكون قوامه بالجوهر * فقد يعبر عنه أنه حال فيه، وذلك محال على كل ماقوامه بنفسه ، فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض .

ثم ينتهي إلى القول«ماقوامه بنفسه يستحيل أن يحل في ما قوامه بنفسه إلابطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام ، فلايتصور الحلول بين عبدين ، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى ؟

فإذا بطل الحلول والاتحاد والانتقال والمماثلة على سبيل الحقيقة لم يبق لقولهم «إن صفات الحق تعالى صارت صفات العبد»من معنى سوى **المشاركة** ، وهي أن يثبت للإنسان من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة ، وتشاركها في الاسم ، ولكن لا تماثلها مماثلة تامة لاتصاف الإنسان بالنقص واتصاف ذات القدس بالكمال . (٥) زد على ذلك أن من الصفات الإلهية مالايجوز للعبد الاتصاف بها كالكبرياء والعظمة والجبروت . **

-٧-

في المنقذ من الضلال يصف حجة الإسلامة التجربة الصوفية بقوله :

---

* الجوهر ماهية الشيء التي لاتتأثر بعوامل التغيير ، والعَرَض مالاوجود له إلا في غيره كاللون في الأشياء .

** جاء في الحديث القدسي : «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري مَن نازعني فيهما قصمته » .

«وبالجملة ،فماذا يقول القائلين في طريق طهارتها – وهي أول شروطها – تطهير القلب بالكلّية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم في الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله ، وهذا آخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل الاختيار والكسب من أوائله ، وهي على التحقيق أول الطريق . وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه، ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات و المكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد ، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنهانطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنه إلا اشتمل لفظه على خطأصريح لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة ، ينتهي الأمر إلى «قرب» يكاد يتخيل منه طائفة «الحلول» ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة «الوصول » ، وكل ذلك خطأ ». (٦).

هنا نجد الإمام يرفض حتى الوصول تعبيراً عن التجربة الصوفية لماقد يوهم هذا اللفظ من تحيز الحق تعالى مكاناً بعينه يسعى الصوفي إلى دركه وبلوغه . لكنه في «المقصد الأسنى » يتساهل في مصطلح «الوصول» ، ملبساً إياه معنى غير مايشعر به مجرد اللفظ ، فيقول : «وإنما الوصول أن ينكشف له (للسالك) جلية الحق ويصير مستغرقاً به ، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله تعالى ،وإن نظر إلى همته فلا همة له سواه ، فيكون كله مشغولاً بكله مشاهدة وهماً ، لايلتفت في ذلك إلى نفسه ليعم ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق – وكل ذلك طهارة وهي البداية ، وإنما النهاية أن ينسلخ من نفسه بالكلية ويتجرد له،فيكون ، «كأنه هو»،وذلك هو الوصول.

-٨-

إن أبا حامد ، وهو الإمام المقتدى ، يأخذ الأحوط من الألفاظ ، لأنها منزلق خطر إذا جرى تداولها على غير معناها الاصطلاحي ، وفهمها الناس على معناها الشائع في اللغة ، أو فهموها فهماً حرفياً ، ولذلك نجده يتحرز فيوصف لتجربة باستبعاد ألفاظ قد توهم بالحلول أو الاتحاد أو حتى «الوصول» ، مؤثراً عليها تعبير «القرب» الذي ورد كثيراً في الكتاب والسنة .

والحق إن الوصول الذي يصفه الأمام بالذي تقدم بيانه ما هو إلا الفناء عن الخلق والبقاء بالحق .والفناء – كما يعرفه أبو سعيد الأعرابي «هو أن تبدو العظمة والجلال على العبد فتنسيه الدنيا والآخرة والأحوال والدرجات والمقامات و الأذكار ، تفنيه عن كل شيء ، عن عقله وعن نفسه وفنائه عن الأشياء وعن فنائه عن الفناء لأنه يغرق في التعظيم عقله ». (٧)

-٩-

قول الإمام «فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأصريح لا يمكنه إلا الاحتراز عنه» يضع الصوفي والفنان ، شاعراً أو موسيقياً ، رساماً أو نحاتاً ، في صف واحد من حيث شعورهما بقصور اللغة ، وبالتالي العقل البشري ، عن الإحاطة بأبعاد التجربة والنفاذ إلى أعماقها ، لأن المحدود يتعذر عليه حد غير المحدود . وإنما لجأ الفنان إلى فنه ، مستخدماً هذه الأداة أو تلك ، لكي يعبر عما لاتعبر عنه اللغة المنطوقة من هموم و تطلعات ، ورؤى وأحاسيس ، غير متناهية يقصر المتناهى عن تحديدها ووضعها في نطاقه . ومأساة الصوفي وسبب حيرته، وهو صاحب التجربة الأعمق والأفرد ، أنه «يخرج عن حدود الزمانية و يدخل في رحاب السرمدية» ، متمدداً في كل بعد من أبعاد العالم ، ثم لايجد إلى البوح سبيلاً ، وهو منه إعلان وجده وتوكيد حقيقته ، لأن البوح لايكون إلا أن يكون تاماً ، وهذا متعذر حتى لكأن الحق ليس له أن يعبر عنه إلا مشوباً بباطل ، إن جاز لنا أن نعبر كذلك .

نلاحظ من محاولة الغزالي الكشف عن استحالة الحلول و الاتحاد أنه يقيس الحسي على غير الحسي أو الميتافيزيائي على الفيزيائي ، علماً بأن هذا مقيد بقوانين الزمان والمكان ، والأول غير مقيد . فما هو محال في الزمان والمكان ليس بالضرورة محالاً في المطلق . وكان يكفي القول إن الحلول والاتحاد منافيان للتصور الإسلامي .

كذلك نلاحظ أن الإمام قد أعطى المبدأ صفة المفارقة المطلقة وسلب الإنسان بعده الميتافيزيائي . أو أنه بإعطائه المفارقة صفة الإطلاق قد نفى عن الإنسان ، في الوقت نفسه ، جانبه الميتافيزيائي وقيده بحدود جسمانيته .

ونحن نذهب إلى أن المفارقة صفة قائمة في المبدأ ، لكن قيامها فيه لايتخذ

صفة الإطلاق ، لأنها عندئذ تصطدم بقيام صفة مناظرة لها هي صفة القرب أو البطون . فلو أخذنا بالمفارقة على إطلاقها ، كان العالم أو التجلي حداً لمبدئه ، وكنا أمام مطلقين ، الله والعالم ، وهذا مستحيل . ثم لو أخذنا بصفة البطون على إطلاقها وقلنا إن المبدأ تمتصه تجلياته ، لانتفت عن المبدأ صفة المفارقة ، وأصبح الله مغيباً في العالم ، فيكون الزمان أزلا ، وهذا وثنية محضة ، بل إن هذا هو «الحلول».

فإذا انتفت صفة الإطلاق عن كل من المفارقة والبطون ، كنا أمام علاقة جدلية بين هاتين الصفتين ، وأمكننا القول إن المبدأ الإلهي مفارق وغير مفارق في الوقت نفسه ، أو قلنا إن المبدأ الإلهي كامن وغير كامن في الوقت نفسه . أو نقول إن المبدأ الإلهي لاهو مفارق ولاهو غيرمفارق ، أو لا هو مبطون ولاهو غير مبطون .

هذه العلاقة الجدلية هي التي سمحت للحلاج بأن يقول «أنا الحق» ولأبي يزيد البسطامي «سبحاني ما أعظم شأني» ، من دون أن يدعي أحدهما أو الآخر بأن له «علماً محيطاً بجميع المعلومات حتى لايعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولافي السماء أو أن تكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات حتى يكون بها خالق السموات والأرض ومابينهما .

تأسيساً على هذه العلاقة الجدلية نقول إن قول الحلاج «أنا الحق» يساوي قوله «أنا لست الحق» . فهو «الحق» منظوراً إليه من حيث عدم المفارقة أو البطون ، وهو ليس الحق» منظوراً إليه من حيث المفارقة أو عدم البطون .

مراجع البحث

١ – الرسالة القشيرية ، تحقيق عبد الحليم محمود و محمود بن الشريف ، مصر بلا تاريخ ، نشر دار الكتب الحديثة ، ج٢ ، ص ٦١٥ .

٢ – الإمام أبو حامد الغزالي ، مشكاة الأنوار ، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي ، مصر ١٣٨٣ هـ – ١٩٦٤ م ، نص ٦٩ . انظر أيضاً مقدمة «شرح ديوان الحلاج» بقلم الدكتور مصطفى كامل الشيبي ، بيروت – بغداد ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م ، ص ٨٢ .

٣ – نفس المرجع السابق حيث جاء مافي الجبة إلا الله بدلاً من «غير الله» .

٤ – نفس المرجع السابق ونفس الصفحة .

٥ – الإمام أبو حامد الغزالي ، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، قبرص ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م ، ص ص ١٥٠ – ١٥٥ .

٦ – الإمام أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مصر بلا تاريخ ، نشر مكتبة الجندي ، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر من علماء الأزهر الشريف، ص ٥٠

٧ – أورده ابن عباد الرندي في شرحه على حكم ابن عطاء السكندري ، مصر ١٣٥٨ هـ – ١٩٣٩ م ، ج١ ، ص ١٩ .

الفصل الرابع

اللاهوت والناسوت عند الحلاج

اللاهوت والناسوت عند الحلاج

-١-

اللاهوت والناسوت مصطلحان مسيحيان أخذهما الحلاج عن الإمامية كما يقرر ماسينيون في «آلام الحلاج» (١) وعن الشيعة الإسماعيلية ، وهم فرع من الإمامية ، كمايقرر في «أخبار الحلاج» (٢) وعن النساطرة القنائية كماسوف نبين فيما بعد . وهذان المصطلحان إنما استخدمتهما المسيحية للدلالة على الطبيعتين الإلهية والبشرية في شخص السيد المسيح (ع) . فالمسيح ، من وجهة نظر نصرانية ، إنسان وإله في آن واحد : إنسان بماهو مولود من السيدة العذراء من نسل داود الملك ، وإله بما هو مولود من الروح القدس .

يذهب الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن الحلاج قد استعمل هذين الاصطلاحين للدلالة على ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت (٣) ، ولكنه تجاوز حدود النظرية المسيحية إلى نظريةبطبيعة الإنسان بوجه عام (٤) ، يقول عفيفي : ويرجع أصل نظرة الحلاج إلى الإنسان على هذا النحو إلى تأثره بالأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته (٥) ، أي على الصورة الإلهية ، وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول (٦) .

والدكتور عفيفي ، إذ يبحث في «مصادر» التصوف الإسلامي جرياً على عادة المستشرقين وولعهم برد الثقافة الإسلامية إلى مصادر غير إسلامية ،يقرر أن التصوف الإسلامي كان لبعض العقائد المسيحية أثر فيه : «فقد قال الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصور الحلاج الذي يقول :

سبحان من أظهـر ناسوتـه … سر سنا لاهوتـه الثاقـب
ثم بدا لخلقـه ظاهـراً … في صورة الآكل والشارب
حتـى لقـد عاينه خلقـه … كلحظة الحاجب بالحاجب (٧)

ويقرر عفيفي أن اللاهوت والناسوت ، في نظر الحلاج ، طبيعتان لاتتحدان

أبداً ، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء (٨) . ثم يقول : وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعد انقلاباً بعيد المدى عن الفلسفة الصوفية : أعني فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لايدانيه في لاهوتيته نوع آخر . (٩) وفي مكان آخر ، يقول عفيفي

وقد روي عن الحلاج أبيات أخرى صريحة في الحلول ، والحلول عقيدة يقرنها المسلمون دائماً بالمسيحية : فهو يصف روحه والروح الإلهي في حالة مزج تام حيث يقول :

مزجت روحك في روحي كما — تمزج الخمرة بالماء الزلال .
فإذا مسك شيء مسني — فإذا أنت أنا في كل حال .

-٢-

وفي مقدمته على شرح «فصوص الحكم» يجرى الدكتور عفيفي مقارنة بين مفهوم اللاهوت والناسوت عند الحلاج وبين مفهومهما عند ابن العربي فيقول : أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين ، لاطبيعتين منفصلتين ، لحقيقة واحدة ، إذانظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا . فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لافي الإنسان وحده ، بل في كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتي الظاهر والباطن ، أو لكلمتي الجوهر والعرض . والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها . ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لايدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الحق والخلق . (١١) .

أما مفهوم اللاهوت والناسوت عند ابن العربي فنجده في الفص الخامس عشر ، «فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية ، حيث يقول الشيخ الأكبر : اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لاتطأ شيئاً إلا حيي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه .. فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتاً ، والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح . فسمي الناسوت روحاً بما قام به . (١٢) .

-٣-

لكن الحلاج لم يوضح ماذا يعني باللاهوت والناسوت ، كما فعل الشيخ الأكبر ، مما جعل الدكتور عفيفي يتعسف في التماس الفرق بين فهم ابن العربي وفهم الحلاج لهما . يقول عفيفي في شرح قول ابن العربي :

(فإنّـا عيـنه فاعلـم إذا ماقلـت إنسانـاً)

إنك إذا تكلمت عن الإنسان الذي هو الإنسان الكبير أو العالم فاعلم أنه عين الذات الإلهية لاغيرها ، وهو (الإنسان) عينها (عين الذات) من حيث هو (الإنسان) ظاهرها (ظاهر الذات) وهي (الذات الإلهية) باطنه (باطن الإنسان) . أو إن شئت فقل إن العالم عين الأسماء الإلهية التي هي عين الذات . (أو تقول) :

٢ - إنك إن تكلمت عن الإنسان الذي هو الجنس البشري فاعلم أنه ، من حيث كمال صورته التي تتجلى فيه جميع كمالات الحق ، عين الحق التي يرى بها نفسه في مرآة الوجود . يتابع عفيفي : وقد أشار إلى هذا المعنى ذاته في الفصل الأول في قوله (يريد الشيخ الأكبر) :« لماشاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لايبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله فيه ، لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة الخ .. يتابع عفيفي : فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهي أن يعرف الحق ، وهو يعرف عن طريق الإنسان الذي يعرف الحق في نفسه وفي غيره : فهو عينه لأنه أكمل مجلى من مجاليه ، وهو له بمثابة العين الباصرة التي يدرك بها صاحبه ماحوله من الوجود .يقول عفيفي وإلى هذا المعنى أيضاً أشار الحسين بن منصور الحلاج في بيتيه المشهورين :

سبحان من أظهر ناسوتـه سر سنا لاهوتـه الثاقـب
حتى بدا لخلقه ظاهـراً في صورة الآكل والشـارب

لكن عفيفي مايلبث أن يستدرك تناقضه مع ماكان قاله بخصوص الفرق بين مفهوم الحلاج ومفهوم ابن العربي للاهوت والناسوت (١٣) ، فيقول : « غير اننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربي : فالأول حلولي يرى أن الله

قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته . أما الثاني فاتحادي يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله، وأنه لافرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار . (١٤) .

-٤-

قبل أن ننتقل إلى موقف الدكتور عبد الرحمن بدوي من الحلاج ، نحب أن نؤكد أن اللاهوت والناسوت عند الحلاج هما نفس اللاهوت والناسوت عند ابن العربي مادام كلاهما لايقصرانه على شخص بعينه ، بل يجعلانهما عامين في كل إنسان ، ويزيد الشيخ الأكبر على الحلاج أن جعلهما موجودين في كل شيء زيادة على الإنسان .

يبدي الدكتور بدوي استغرابه مما أورده السراج الطوسي في «لمعه» حيث يقرر السراج أنه لم يعرف من الحلولية أحداً ، بقوله : وواضح من هذا النص أن السراج ليس فقط ينكر الحلول ، بل وينكر أيضاً أو يشك في أن يقول به أحد من الصوفية ، ويورد الخبر كله في صيغة الشك ، ويقرر أنه لم يصح عنده خبران هناك فرقة صوفية تقول بذلك . ولم يوضح السراج ما اسم هذه الجماعة القائلة بالحلول . وهو أمر غريب يسترعي النظر ، لأن السراج كان واسع الاطلاع جداً على مذاهب كبار مشايخ الصوفية . (١٥) .

إن مايعنينا من كلام الدكتور بدوي المتقدم ليس وجود فرقة صوفية تقول بالحلول أو لاتقول به ، بل تقريره أن الحلاج حلولي .

-٥-

نوجز ماتقدم في النقاط التالية :

أولاً : الحلاج يذهب مذهب الحلولية .

ثانياً . إن الحلاج بنى مذهبه في الحلول على أثر توراتي يقول إن الله خلق آدم على صورته .

ثالثاً : إن الحلاج أخذ الحلول عن المسيحية في تقريره اجتماع اللاهوت والناسوت في الإنسان عموماً ، ولم يقصرهما على إنسان بعينه ، بل جعلهما عامين

في النوع البشري .

رابعاً : إن اللاهوت والناسوت عند الحلاج هما غيرهما عند ابن العربي .

-٦-

لنأخذ في معالجة هذه النقاط الأربع واحدة واحدة بادئين بأولاها ، فنقول : إن القول بالحلول أو عدمه يتوقف على ما إذا كانت مفارقة المبدأ الإلهي لتجلياته المتمثلة في الإنسان والعالم مطلقة أو نسبية . فإن كانت المفارقة مطلقة كان كل مساس بها حلولاً ، وإن كانت نسبية أمكننا النظر في ما ورد على لسان هذا الصوفي أو ذاك مما يستشم منه رائحة حلول إن كان لم يقل بخلافه . ومعيارنا في هذا أنه لايصح اعتبار المبدأ مفارقاً لتجلياته مفارقة مطلقة ، كما لايصح اعتباره كامناً بصفة مطلقة . إذ يترتب على اضفاء صفة الإطلاق على مفارقة المبدأ لتجلياته القول بوجود مطلقين : الله والعالم ، وهذا يؤدي إلى القول بوجود «إلهين» ، مما يتناقض مع عقيدة التوحيد الإسلامية . كمايترتب على ذلك أيضاً القول بأن العالم يحد من لانهائية الألوهة . ويترتب على إضفاء صفة الإطلاق على كمون المبدأ الإلهي في تجلياته القول بمطلقية العالم من دون الله ، وهذا وثنية ، إذ ليست الوثنية غير إضفاء صفة الإطلاق على النسبي !

وقد اعتمد معيار نسبية الكمون والمفارقة البروفسور نيكلسون (وإن كان لم يتمسك به دائماً كما يقول سدني سبنسر) بقوله : «مادامت المفارقة معترفاً بها ، فإن أشد التوكيدات على الكمون ليس من الحلول .. » (١٦) .

ونحب أن نؤكد منذ البداية ، منعاً لكل التباس أو سوء فهم ، أن كلاً من المفارقة والبطون قيمة نفسية قائمة في داخل الإنسان تعين موقفه من الألوهة من حيث استشعاره القرب أو البعد . ونحن نذهب إلى أن هاتين القيمتين موروثتان في بنية الإنسان النفسية . فإذا قلنا إن الله كامن أو باطن في الإنسان عموماً ، وفي هذا الإنسان أو ذاك خصوصاً ، فلا نعني بذلك أنه كامن فيه انطولوجياً ، بل تفتحا أكبر لقيمة البطون على حساب قيمة المفارقة والعكس صحيح أيضاً .

وبما أن العلاقة جدلية بين القيمتين ، كانت كل منهما ، مأخوذة على حدة ،

قيمة نسبية ، وكانت كل منهما قابلة لأن تطفو على السطح أو تنزل إلى العمق في محل الأخرى . بعبارة أخرى ، لكل منهما ظاهر وباطن : فظاهر الكمون المفارقة ، وباطن المفارقة الكمون . أو إن شئت قلت : تحت كل مفارقة بطون ، أو تحت كل بطون مفارقة . يترتب على ذلك اختلاف موقف الإنسان من الألوهة بين أن يكون البطون هو الغالب أو تكون المفارقة هي الغالبة..

والمفارقة والبطون ، بما هما قطبان نفسيان مهمتهما إقامة التوازن النفسي بين تلمس القرب واستشعار البعد في آن واحد ، جاء الإسلام ، كتاباً وسنة ، مشتملاً على هذين الجانبين ، تحقيقاً لهذا التوازن في حياة الإنسان الداخلية . والمفارقة والبطون ، شأنهما كشأن كل طرفين ، حقيقان بأن ينقلب أحدهما إلى ضده إذا ما وصل إلى نهايته العظمى .

-٧-

كذلك يتوقف القول بالحلول أو عدمه على نظرتنا إلى الإنسان : أهو محدود بجسمانيته أم أن فيه بعداً مفارقاً يتجاوز حدود هذه الجسمانية . فعلى القول الأول ، تكون كل صلة له بعالم الغيب هي من قبيل الحلول ، وهذا يترتب عليه القول بإبطال الوحي والنبوّات والرسالات . وعلى القول الثاني ، أي القول بأن في الإنسان بعداً مفارقاً أو ميتافيزيقياً ، يقف الإنسان في نقطة المركز بين الله والعالم ، يتلقى الوحي والإلهام منه تعالى ليقوم بأعباء «الخلافة» التي كلفه الله تعالى القيام بها عندما أسجد له الملائكة . **إن البعد المفارق في الإنسان يجد تعبيره في كمون الألوهة فيه !**

-٨-

قلنا ، قبل قليل ، إن الإسلام ، كتاباً وسنة ، جاء مشتملاً على جانبي المفارقة والبطون ، تحقيقاً للتوازن في نفس الإنسان ، وتعبيراً عن هاتين القيمتين في نفس الوقت . وهذا يدعونا إلى التمييز بين اسلام النص والإسلام في سيره التاريخي . والنص ما إن يتفاعل ، من خلال الإنسان ، مع الواقع التاريخي (عالم الزمان والمكان) حتى يطرأ عليه التعديل والتبديل : يسعى النص إلى إقامة التوازن في حياة الجماعة والأفراد ، وهؤلاء يكيفونه فيما يحاولون التكيف معه . فالنص أبداً مابين تكييف وتكيف ، وكذلك موقف الجماعة والأفراد منه أبداً مابين تكييف وتكيف . وهذا التكييف والتكيف المتبادلان ليس من الضروري أن يجريا بصورة واعية ، بل

هما يجريان في «الخافية» (اللاشعور) في الأعم الأغلب . ونحن نعلم أن ليس من طبيعة النفس البشرية عموماً أن ترتقي ، سلوكاً وفهماً ، إلى مستوى النص ، إذ هو حالة مثالية سكونية : أيسر عليه أن تنحدر به وأن تهمله فلاتعمله . حتى إذا اختل التوازن في قلب الجماعة اختلالاً يصل بأحد طرفيه إلى نهايته القصوى ، نشأت الكوارث والمحن لتصحيح الأوضاع ، وعاد النص لكي يحتل مكانته من التقدير والاعتبار !

-٩-

لقد جاء الإسلام التاريخي مجدداً للإبراهيمية الحنيفية ،والوثنية العربية في أحط دركات انحدارها (أي ، عند نهايتها القصوى) حتى لقد باتت الأشياء أعز مكانة من الإنسان وأرفع منه منزلة وكلما كانت الألوهة حسية كانت أدعى إلى الاستخفاف بها : (أرب يبول الثعلبان برأسه ؟!) وكانت قيم الأخلاق التي تنضح عن الجماعة تعبرّ عن مستوى هذه الألوهة من ولوغ في ملذات الحواس وتمرغ في وحول الغرائز ، ومايجره ذلك على الجماعة من تباغض وتناحر. لذلك لم يكن بد أمام الإسلام التاريخي من أن يشهر ، لأسباب لعلها مرحلية ، سلاح الألوهة المجردة في مقابلة الحسية ، وأقصى المفارقة في وجه أدنى المقاربة .فانقلب الحس تجريداً ، والبطون مفارقة ، والقرب بعداً . كان هذا النوسان يجري في أعماق الإنسان ، وفي معزل عن واعيته الظاهرة : حوادث نفسية تجري في «خافية الجماعة» ، مالبثت حتى اخترقت حجاب الواعية على هيئة عقائد وأفكار وتيارات ومدارس ومذاهب نشعر أن المنهج التاريخي وحده غير كاف لتعليلها . ولعل من أسرار انتصار الدعوة الإسلامية وانتشارها الصاعق السريع ، انها جاءت تنقل ما بأعماق «الخافية الجامعة» إلى سطح الواعية . نقول هذا دون أن نغفل عن الجانب الأهم والأساسي: تعبير الدعوة الإسلامية عن العقل العربي في معانقته للمطلق واستشرافه لحقيقة الوجود ! .

لقد طفا على سطح الحياة الثقافية الإسلامية الموقف الذي اضطر الإسلام إلى اتخاذه بحكم الضرورة التاريخية والنفسية – أعني به موقف المفارقة المطلقة ، أو تنزيه الألوهة تنزيها مطلقاً ، أو استشعار البعد المطلق بما هو وظيفة نفسية ، بسبب مواجهته للوثنية الجاهلية المغرقة في الحسّ.ولقد استمر هذا الموقف ، بحكم قوة التقليد مُؤَيّداً بما كان عليه المسلمون في الصدر الأول ، وربما كان هذا الموقف هو الأساس فيما عرف

بمرحلتي نفي الإنسان لإثبات الألوهة ، ونفي الألوهة لإثبات الإنسان . فكما أن الحق ينفي الخلق لاثبات نفسه ، كذلك إن الخلق ينفي الحق لاثبات نفسه (ولانريد بالحق هنا «الحق بما هو حق بذاته» ، بل صور تجلياته المنعكسة على مرآة القلب ، وهي صور ينسخ اللاحق منها السابق ، فهي أبداً مابين فناء وبقاء .والنفي والإثبات المتبادلان بين الحق والخلق لايعدوان كونهما حوداث نفسية تجري في داخل الصوفي!) ومابين الإثبات والنفي في تعاقبهما مثل مابين الحياة والموت : صيرورة في وحدة وجودية أشبه ماتكون بالبحر يعلوه الموج لكنه مايلبث حتى يتلاشى فيه . وهي صيرورة وجودية قد يترجمها الصوفي إلى عقيدة في «وحدة الوجود» ، وهي مايعبر عنه في المصطلح الصوفي بـ «البقاء بالحق» . ونحن نرى أن هذا البقاء بالحق ليس بقاء للخلق بالحق وحسب ، وإنماهو بقاء للحق (صورتجلياته ..) بالخلق أيضاً ، وفي نفس اللحظة . بينما حال التنافي ، وهي حال «وحدة الشهود» ، هي حال فناء الخلق بالحق ،وفي نفس الوقت فناء الحق بالخلق . وهذا الطرف من المعادلة يسكت عنه الصوفية ولايظهر إلا في الشطح !

ـ١١ـ

عودا إلى مايزعمه البعض من «حلولية» الحلاج ،نقول : إن الحلاج لم يكن قط حلولياً . فالحلول ، بمعنى أن الله متواحد بالعالم تواحداً تاماً وحصرياً في الزمان والمكان ، أمر أبعد مايكون عن مفهوم الصوفي . فالحقيقة الإلهية أو النهائية ، في نظر صوفية جميع الأديان . مفارقة جوهرياً لعالم الزمان والمكان . لكن هذه المفارقةيصحبها عموماً توكيد يساويها على البطون الإلهي ، من حيث إن الحقيقة الإلهية هي الجوهر الأعمق لكل شيء . ثم إن الكمون الإلهي ينطوي على وحدة داخلية معينة بين الأزلي ودائرة الكائن المحدود – على مواحدة معينة بين الإلهي وأشياء الزمان والمكان . وهذه المواحدة هي التي أعطتنا الإنطبابع بالحلول ، مع أن المواحدة هي غير «الوحدة أو الذات» الصرفة والخالصة . ويبدو هذا علىأكثرمايكون وضوحاً في نطاق العلاقات البشرية . إن اعتبار الشخصية ممتنعة عن التواصل بحكم الفطرة لهو أمر في منتهى السطحية .فالشخصية تحمل بين جنباتها القدرة على الرحمة والعطف الشديد مشاركة حقيقية في معاناة الآخرين حتى لتصبح هذه المعاناة معاناتنا .

في العصور اللاحقة بـ« عقيدة السلفية» ، الذي تميز باعتبار الألوهة مفارقة للحوادث مفارقة مطلقة – مما أدى إلى انكفاء الآيات الأحاديث المتضمنة لمعاني القرب أو الكمون بعيداً عن الواعية ، وصارت تؤول تأويلاً يفرغها من مدلولاتها ، واحتلت هذه التأويلات مكانة لاتقل قدسية عن قدسية النص بادعاء أنها منقوله عن السلف وأنه لايحق لغير هؤلاء أن ينازعهم فهمهم للآيات والأحاديث – كل ذلك لمصلحة المفارقة المطلقة !

– ١٠ –

ويبدو أن قيمة المفارقة اقتضت من تاريخ الإسلام ثلاثة قرون حتى وصلت إلى نهايتها القصوى ،لكي تنقلب من بعد إلى ضدها المكافئ المعدل الذي تمثل ، في العالم الخارجي، بالتصوف بما هو حركة اجتماعية ، تحقيقاً للتوازن النفسي في قلب الجماعة المسلمة ، ذلك التوازن الذي أصابه الخلل نتيجة للمغالاة في قيمة المفارقة – هذا ، ناهيك عن الدعوات الغالية التي كانت تقول بألوهية هذا الإمام أو ذاك ! ..

فقولة الحلاج «أنا الحق» كانت النقيض المكافئ للاشيئية الإنسان أو « عدم الخلق !» فلئن كان وجود الحق يقتضي عدم الخلق ، لقد كان الرد المناسب الذي يعدل من غلو هذا الموقف قولة «أنا الحق ! » التي تعني أيضاً ، في جملة ماتعني ، «عدم الحق !» ولئن كانت الوثنية ، بما هي اغتراب الألوهة في الأشياء ،تمثل نفي الألوهة ، لقد آل الأمر بالموقف الإسلامي التاريخي ، بما هو اغتراب الإنسان في الألوهة ،إلى نفي الإنسان . ولئن كان هذا الموقف ، أعني الموقف التاريخي ، في بعده الظاهري ، ينفي الإنسان في سبيل اثبات الألوهة ، لقد انتهى الموقف الصوفي ، وهومن الإسلام بعده الباطني ، إلى نفي الألوهة في سبيل إثبات الإنسان . إلا أن أياً من هذين الموقفين لايحقق التوازن النفسي المطلوب . لذلك لابد من اجتماعهما معاً في صيغة تعيد إلى النصوص التي اشتملت على معاني القرب اعتبارها بحيث يتم الاعتراف بكلتا صفتي المفارقة والبطون في علاقة جدلية تكون فيها الألوهة مفارقة وغير مفارقة في نفس الوقت ، باطنة وغير باطنة في نفس الوقت . أو إن شئت قلت : باطنة في مفارقة ، أو مفارقة في بطون !

وجدير بالذكر أن التجربة الصوفية تحتوي على طرفي المعادلة من حيث إنها تمر

وعندما يتواحد القديس مع الناس في آلامهم وآثامهم ، لايترتب على هذا التواحد أن يفقد شخصيته بل تغتني هذه الشخصية وترحب . كذلك يتواحد الله في صميم امتلاء كمالاته ومجده بجميع الكائنات حتى في ابتعادها عنه ، ويسكن قلوبهم ، ويصبح هو العالم في انفصاله الظاهري عنه . (١٧).

والحلول ، كما نفهمه ، هو امتصاص المبدأ في تجلياته على نحو ينفي عنه صفة الإطلاق والمفارقة. والحلول ، على هذا المفهوم ، لم يقل به أحد من الصوفية على مانحسب ، ولم يقل به الحلاج، لأنه يتنافى مع طبيعة التجربة الصوفية التي يتحقق الصوفي من خلالها بصفة المفارقة تحققاً تجريبياً . وإذا اخذنا نحن بمعيار الاعتراف بصفة المفارقة إلى جانب القول بصفة الكمون الإلهي في الإنسان والعالم ، أمكننا التعرف على ما إذاكان الحلاج أو غيره قد قال بالحلول أم لم يقل .

-١٣-

ومن أقوال الحلاج في التنزيه أو المفارقة : «الحق تعالى عن الأين والمكان ، وتفرد عن الوقت والزمان ، فتنزه عن القلب والجنان ، واحتجب عن الكشف والبيان ، وتقدس عن إدراك العيان ، وعما تحيط به أوهام الظنون . تفرد عن الخلق بالقدم ، كماتفردوا عنه بالحدث .» (١٨) .

ومن أقواله أيضاً : «أمر بشهادة وحدانيته ، ونهى عن وصف كنه هويته ، وحرم على القلوب الخوض في كيفيته ، وأفحم الخواطر عن ادراك لاهوتيته ، فليس منه يبدو للخلق إلا الخبر »(١٩).

ومن أقواله التي تجمع بين البطون والمفارقة، أو بين القرب والبعد ، قوله : «يامن لازمني في خلدي قرباً، وباعدني بعد القدم من الحدث غيباً ، تتجلى علي حتى ظننتك الكل ، وتسلب عني حتى أشهد بنفيك . فلا بعدك يبقى ، ولاقربك ينفع ، ولاحربك يغني ، ولاسلمك يؤمن » . (٢٠) .

وأخيراً وليس آخراً ، استطاع الحلاج أن يصوغ هذه المعادلة بين المفارقة والبطون بقوله : «ما انفصلت البشرية عنه ولااتصلت به » . (٢١) فهمابين دفع وجذب ، وبعد وقرب ، وانفصال واتصال ، وظهور وخفاء .

إن الصوفي يستشعر المفارقة الإلهية أو البعد أكثرمن غيره ، لأنه يتحقق فيه ، كما يتحقق في القرب ، تجريبياً ، كما تقدم . بينما يؤمن به غيره اعتقاداً أو نقلاً . وعلى هذا ، فالصوفي الذي يقف عند البطون ولايتعداه إلى المفارقة ينفي عن نفسه صوفيته ، ويكذب على الله والناس . جاء في موقف «القرب» للنفرى : «وقال لي :تجدني ولاتجدني – ذلك هو البعد . تصفني ولاتدركني بصفتي – ذلك هو البعد تسمع خطابي لك من قلبك وهو مني – ذلك هو البعد . تراك (ترى نفسك) وأنا أقرب إليك من رؤيتك (لنفسك) ذلك هو البعد .(٢٢)،بعبارة أخرى ، كل قرب في مقام الفرق فهو بعد ، ومادامت ثنائيةالرب والعبد قائمة فلا قرب هناك مهما كان «قريباً » !

-١٣-

نأتي الآن إلى النقطة الثانية ، وهي المتعلقة بقول الدكتور عفيفي بأن الحلاج بنى مذهبه في الحلول على أثر توراتي يقول إن الله خلق آدم على صورته ، أي على صورة الله (٢٣) .

صحيح إن الأثر التوراتي الذي أشار إليه عفيفي قد جرى تداوله كثيراً في أوساط الصوفية ، ونحن لاننفي تأثيره ، لكننا ننفي أن يكون هو المؤثر الوحيد كمايريدنا عفيفي أن نصدق .

لقد جاء في الحديث القدسي :« من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وماتقرب إلي عبد بشيء أحب إلي مما افترضته عليه . ومايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، وإن سألني لاعطينه ، وإن استعاذني لأعيذنه،وماترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته ». (٢٤).ماجاء في سفر التكوين من أن الله خلق آدم على صورته ، أي على صورة الله تعالى ، لايزيد كثيراً على ما انطوى عليه هذا الحديث من معان . ثم إن من يتأمل في الآيات القرآنية التي تدور حول مكانة الإنسان في هذا العالم ، يجد أن الأثر التوراتي المذكور أقل تأثيراً من خطاب الله تعالى للملائكة : ﴿إني جاعل في

الأرض خليفة ﴾ (البقرة / ٣٠) ، وأقل تأثيراً من قوله تعالى للملائكة وهو يأمرهم بالسجود لآدم قائلاً : فإذا سويته (آدم) ونفخت فيه من روحي فقعوا (أيها الملائكة) له (لآدم) ساجدين (ص :٧٢)

ثم ماذا يعني فعل الخلق بحد ذاته ؟ أليس يعني أن تصير الذات موضوعاً للخالق ، وفي نفس الوقت تبقى الذات ذاتاً والموضوع موضوعاً على صعيد من البطون والكمون مع ذلك ؟ لماذا يحب الفنان مبدعاته ؟ أليس لأنها ذاته ، وقد وجدت له موقعاً في العالم الخارجي . فمبدعاته هي هو ، وفي نفس الوقت ماهي هو ! إننا إذ نحب مانبدع، فلأننا نبدع مانحب !

إن الحلاج لم يقل غير هذا في تصوره لفعل الخلق كما يوجزه لنا الدكتور أحمد محمود صبحي بعبارته : «تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لاكلام فيه ولاحروف ، وفي الأزل حيث كان الحق لاشيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق – سبحانه – أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو » (٢٥).

فالصورة ليست هي الأصل وتجليات الذات ليست هي الذات . إنما الصورة انعكاس فعل التجلي ، أي هي أثر التجلي ، وأثر الحق حق . ولما قال الحلاج قولته المشهورة التي قامت من أجلها الدنيا ولم تقعد – لما قال :

«أنا الحق !» لم يكن يعني غير هذا . ولماقالها عللها بنفس التعليل المتقدم :

«إن لم تعرفوه (الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر . وأنا الحق لأنني مازلت أبداً بالحق حقاً .. وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ، مارجعت عن دعواي !» (٢٦) ، أي أنه حق بمقدار ماهو أثر من آثار تجليات الله ، وهو حق بمقدار ماهو موجود بالله ، وهو حق بمقدار ماهو غير مستقل عن الله ، وكل خلق حق بهذا المعنى ! .

لقد كان الحلاج يعبر بهذا عن سعي النفس المسلمة إلى التوازن الداخلي الذي أخل به الاقتصار على قيمة المفارقة ، والمبالغة بها إلى حد اعطائها صفة الإطلاق . فلما وصلت إلى طرفها الأقصى (نفي الإنسان في سبيل إثبات الألوهة) انقلبت إلى طرفها الأقصى المضاد (نفي الألوهة في سبيل اثبات الإنسان) ، وصولاً إلى النقطة المتوسطة بين الأقصيين (اثبات الألوهة في الإنسان واثبات الإنسان في الألوهة ، وهو مايمكن أن نعبر عنه بوجود الخلق بالحق ، ووجود الحق بالخلق ، مع التوكيد على نسبية الخلق ومطلقية الحق ، لأن المساواة لايمكن أن تكون تامة من كل وجه : فلله المركز الأول ولخليفته المركز الثاني ، أوقل إن العلاقة بين الخالق والمخلوق هي كالعلاقة بين الكل والجزء .

-١٤-

نأتي الآن إلى النقطة الثالثة ،وهي تقرير الدكتور عفيفي أن الحلاج أخذ الحلول عن المسيحية في قوله باجتماع اللاهوت والناسوت في الإنسان عموماً ولم يقصرهما على المسيح وحده كما فعلت المسيحية . تثير هذه النقطة عدة مسائل أهمها : هل المسيحية بحد ذاتها ديانة حلولية أم هي حلولية من وجهة نظر إسلامية ؟ ثم أي المسيحية أخذ عنها الحلاج مذهبه في الحلول – افتراضاً بأنه أخذ الحلول عن المسيحية أهي مسيحية مجمع خلقدونية أم مسيحية النساطرة ؟

لسنا هنا في صدد تقرير ما إن كانت المسيحية بحد ذاتها حلولية أم لا، فنحن غير مؤهلين ، من موقع إسلامي ، للبت بهذا الموضوع الدقيق . فللمسيحية لاهوتها وكهنوتها ، وهو صاحب الاختصاص في شرح العقيدة وإزالة مايعلق في الأذهان عنها من فهم ترى أنه غير صحيح، وتثبيت ماترى أنه الصحيح.

إن العلاقة بين اللاهوت (الطبيعة الإلهية) والناسوت (الطبيعة البشرية) في المسيح كانت مدار خلافات ووجهات نظر متباينة ، بل ومتضاربة أحياناً ، وصلت إلى حد نفي الألوهية في المسيح (النساطرة)، وإلى حد نفي البشرية فيه (المونوفيزية) (٢٧) . وكان من أثر هذه الاختلافات انعقاد مجمع خلقيدونية في عام ٤٥١ م الذي قرر حلاً وسطاً بين الطرفين الأقصيين ، وجاء بالصيغة التالية :

إنّا نعلم أن المسيح ، ابن الله الوحيد ، هو رب واحد .

في طبيعتين بدون امتزاج ولاتغيير ، وبدون تقسيم
وتفريق ، ودون أن يلغي هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين .
ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها . (٢٨) .

إذن الطبيعتان الإلهية (اللاهوت)والبشرية (الناسوت) غير ممتزجتين وغير متفرقتين وغير منقسمتين ، في نفس الوقت ، لكنهما متحدتان ، واتحادهما لايلغي تمايز أحدهما عن الأخرى ،بل تبقى خواص كل منهما على حالها ، أي لامجال هنا للقول بـ« الفناء الصوفي» . ولسوف نرى ،بعد قليل ، أن الحلاج متناقض حيال طبيعة العلاقة بين اللاهوت والناسوت،وأن أحدهما وهو اللاهوت ، يفني الآخر ويلغيه .

ووجه التناقض الذي وقع فيه الحلاج أنه في الوقت الذي يقرر أن اللاهوت والناسوت ممتزجان (قوله: «مزجت روحك في روحي .. ونحن نعلم أن اللاهوت والناسوت في المسيحية غير ممتزجين) ، نجده يقرر ، في مكان آخر، وهو يخاطب الله تعالى بقوله : ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها (و) لاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها ». (٢٩) .

أكثر من ذلك، هناك وجه آخر للتناقض حين يقرر الحلاج أن الناسوت ناسوته وهو (ناسوت الحلاج) ، وأن اللاهوت لاهوت الله – هذا في مخاطبته لله تعالى. وكان قرر في الأبيات الثلاثة (سبحان من أظهر ناسوته .. أن كلاً من اللاهوت والناسوت هما لله تعالى ! ونحن نعلم أن المسيحية تعلم أن اللاهوت والناسوت هما لأقنوم «الابن» ، «الكلمة» المتجسد ، وأنه لادخل لأقنوم «الآب » ، ولا لأقنوم الروح القدس ، فيهما ..

إذن ، اللاهوت والناسوت ، عند الحلاج ، ممتزجان في قوله (مزجت روحك في روحي ..) وغير ممتزجين ولامتماسين في قوله (ناسوتيتي غير مماسة لها) . نحن هنا أمام ثلاثة أوجه من أوجه الاختلاف بين مفهوم الحلاج للاهوت والناسوت وبين مفهومهما في المسيحية :

أولاً : المسيحية تقول بأن اللاهوت والناسوت غير ممتزجين ، والحلاج يقول

مرة إنهما ممتزجان ومرة يقول إنهما غير ممتزجين .

ثانياً : إن اتحاد اللاهوت والناسوت لايلغي أحدهما الآخر في المسيحية (امتناع الفناء الصوفي) ، بينما يقول الحلاج باستهلاك الناسوت في اللاهوت .

ثالثاً : يقرر عفيفي أن اللاهوت والناسوت عند الحلاج «طبيعتان لاتتحدان أبداً ،بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء » ، كما مر معنا في بداية هذا البحث ، بينما تذهب المسيحية إلى أن اللاهوت والناسوت «متحدان» ، لكنهما «غير ممتزجين» !

ـ١٥ـ

يذكر ماسنيون في «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» أنه كان بين أنصار الحلاج نصارى دخلوا الإسلام وتخرجوا في المدارس النسطورية بدير قنا وتقلدوا منصب الوزارة في بغداد . (٣٠) نقول : وهذا سبب قوي يحملنا على «الظن» بأن الحلاج اقتبس اصطلاحي «اللاهوت والناسوت» عن هؤلاء النساطرة . غير أننا لانظن مع ذلك أنه قد ارتضى لنفسه أن يقف عند مجرد استخدام الاصطلاحين و «تنزيلهما» في منظوره الخاص ، كأن يقتبسهما بكل مايحملانه من مفهومات وأبعاد درج النساطرة على تحميلهما . بل ونزيد ، إن الحلاج حتى في حال ارتضائه ذلك – أي قبوله بما انطوى عليه الاصطلاحان من معان – يظل المفهوم النسطوري للعلاقة بين اللاهوت والناسوت في المسيح (ع) أقرب إلى الإسلام منه إلي المسيحية ، أعني المسيحية الملتزمة عقيدة خلقيدونية. فالنساطرة «أفرطوا في تمييزهم بين المسيح الهاً والمسيح انساناً ،ولم يرضوا فيه إلا اتحاداً أدبياً معنوياً، اعتبارياً ونسبياً .فأفضى بهم هذا الى تقسيم المسيح وتجزئته . ولقد أوهنوا العلاقة بين الطبيعة البشرية و(الكلمة) الإلهي ، فتصوروا الطبيعة البشرية مستقلة ، قائمة بذاتها في مقام الأقنوم» (٣١) .

وكان نسطور يفهم الاتحاد بين الله والإنسان في يسوع «أشبه شيء بالاتصال والقربى عن طريق الأنس والرضوان» (٣٢).

نأتي الآن إلى النقطة الرابعة ، وهي النقطة التي حاول فيها الدكتور عفيفي أن يفرق بين مفهوم اللاهوت والناسوت عند الحلاج عن مفهومهما عند ابن العربي . وكنا ذكرنا في مطلع هذا البحث أن اللاهوت والناسوت عند الحلاج ، كما يذهب عفيفي «طبيعتان في الإنسان لاتتحدان أبداً بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء» ، على حين أنهما عند ابن العربي «مجرد وجهين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتهما الخارجية سميناها ناسوتاً ، و إن نظرنا إلى باطنهاوحقيقتها سميناها لاهوتاً» يتابع عفيفي : «فصفتا اللاهوت والناسوت ، صفتان متحققتان لافي الإنسان وحده ، بل في كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتي الظاهر والباطن ، أو لكلمتي الجوهر والعرض» . وكنا أشرنا ، في مطلع هذا البحث أيضاً ، إلى أن عفيفي كاد ألا يفرق بين اللاهوت والناسوت عند الحلاج عنهما عند ابن العربي في قوله : «فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهي أن يعرف الحق وهو يعرف عن طريق الإنسان الذي يعرف الحق في نفسه وفي غيره ..» ثم يتابع عفيفي : وإلى هذا المعنى أيضاً آشار الحسين بن منصور الحلاج في بيتيه المشهورين (سبحان من أظهر ناسوته ..) لكن عفيفي ، بعد أن تورط في تقرير الفرق بين المفهومين مالبث أن استدرك تناقضه فراح يصطنع التعمق ويتكلف الدقة بقوله : «غير أننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج ابن عربي : فالأول حلولي يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته . أما الثاني فاتحادي يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله، وأنه لافرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالإعتبار» .

نقول : إن هذا التناقض الذي وقع فيه عفيفي ، ثم هذا التدارك يبينان عن اعتراف جزئي بوحدة المفهومين عند الحلاج وابن العربي . ودليلنا على ذلك حجر الزاوية الذي شيد عليه الحلاج رؤيته لله والإنسان وهوقوله : « إن لم تعرفوه فاعرفوا أثره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأنني مازلت أبداً بالحق حقاً » . فالحق ، من هذا المنظور ، مؤثر وأثر ، باطن غير مرئي ، وظاهر مرئي ، أو بعبارة أخرى : لاهوت وناسوت . والعلاقة بينهما ، أي بين الحق في مظهريه ، هي كما حددها الحلاج نفسه بقوله : «ما انفصلت البشرية عنه ولااتصلت به ، «كما مر معنا من قبل . وهو ، بهذه الصيغة ، يوازن بين قيمتي المفارقة والبطون ، مما ينفي عنه القول بالحلول نفياً

قاطعاً ،هذا إذا فهمنا الحلول أنه امتصاص المبدأفي تجلياته على نحو ينفي عنه صفة المفارقة والإطلاق .

-١٧-

وبعد ، ماذا يقول الصوفية في تفسير (سبحان من أظهر ناسوته ..) ؟

يقول أبو بكر الشبلي : إن هذا توحيد الخاصة . وهو وجود عظمة وحدانية الله تعالى وحقيقة قربه ، بذهاب حس العبد وحركته لقيام الله تعالى فيما أراد منه .. وهو أن يوحدك الله ويفردك له ويشهدك ذلك ويغيبك به عما يشهدك ، وهذاصفة توحيد الخاصة . (٣٣) .

نقول : إن هذا التفسير يعبر عن امتصاص التجلي في المبدأ ، ونعني به «الفناء الصوفي » ، أو «وحدة الشهود» ، من حيث إن الحق تعالى يشهد لنفسه بنفسه بالوحدانية ، فيكون الخلق محواً في مقام العيان . بينما تتحدث أبيات الحلاج عن ظهور الحق في مظهرالخلق ، أوعن تجلي اللاهوت في حجاب الناسوت ، خصوصاً وأن الأبيات تتحدث عن خلق الله لآدم على سبيل الحكاية ، لاعلى سبيل الاتحاد الصوفي الذي يتم عادة بصيغة المتكلم ، فيكون الحق هو المتكلم حقيقة والصوفي مجازاً أو رسماً .

وهناك شرح آخر جاء فيه : ما أطهر من أوجد الله ناسوته ، ويعنون به آدم (ع) الذي أظهر فيه سناء الربوبية ، وحقائق أنوار القدرة وجلال لطائف الصنع والحكمة ، وغضاضة العفل. ومن هذه المشكاة تجلت الفطرة البديعة بصورة آدم للعارفين صنائع العرفان القديم دون مخالطة أو ممازجة مع التنزيه عن أشكال الحدثان » (٣٤)

غير أننا لانطمئن إلى هذا الشرح الذي لايشرح شيئاً ، بل يزيد الأبيات غموضاً فوق غموضها . وفيمايلي محاولتنا المتواضعة لشرح الأبيات الثلاثة التي أشكل فهمها على بعض الدارسين حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب : فمن قائل إن الحلاج عبر بها عن مذهبه في الحلول ، كمايقول الدكتور عفيفي ، ومن قائل إن الحلاج يريد بها آدم والمسيح ، كمايحلو لإبراهيم شكر الله أن «يقرأ نفسه»من خلال قراءته لهذه الأبيات (٣٤) . نحن نرى أن مفتاح تفسير هذه

الأبيات هو معرفة المقصود من اصطلاحي اللاهوت والناسوت خلافاً لما ذهب إليه عفيفي ، نحن نفهم اللاهوت أنه «الذات الإلهية في تجلياتها الأسمائية «والناسوت» انعكاس التجليات الأسمائية متفرقة في أشياء العالم ومجتمعة في الإنسان» . بعبارة أخرى ،اللاهوت هو التجليات الأسمائية مطلقة »، والناسوت هو التجليات نفسها متعينة في الإنسان . أو إن الناسوت هو صور هذه التجليات نفسها في الزمان والمكان .

فتكون العلاقة بين اللاهوت (التجليات الأسمائية) وبين الناسوت (انعكاس التجليات الأسمائية) كالعلاقة بين الشمس وانعكاسها على صفحة الماء . فالشمس موجودة في الماء وغير موجودة فيه في وقت واحد : موجودةفي انعكاسها ، في صورتها، وغير موجودة في ذاتها ، على صفحة الماء . كذلك نقول : إن الناسوت ، بماهو انعكاس للتجليات ، هو اللاهوت وغير اللاهوت في وقت واحد . أونقول إن الناسوت هو اللاهوت في الزمان والمكان واللاهوت هو الناسوت في المطلق .

على ضوء هذه المقدمة القصيرة ، نشرح الأبيات الثلاثة على النحو التالي :

سبحان من (سبحان الله الذي) أظهر ناسوته (محل انعكاس تجلياته) سر سنا لاهوته الثاقب (حقيقة أنوارتجلياته الأسمائية في خلقه للإنسان متمثلاً في آدم) . ثم بدا (ناسوته أي آدم) لخلقه (من الملائكة المأمورين بالسجود له) ظاهراً في صورة الآكل والشارب (بعد تعين التجليات الأسمائية في صورة آدم وقول الله تعالى له ولزوجه : ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما .. ﴾ (الآية) . حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب (حتى لقد رآه خلقه من الملائكة رؤية العين في مظهر الناسوت بما هم غير مؤهلين للرؤية الصوفية !) .

وعلى هذا يكون الحق في تجلياته الأسمائية لاهوت الإنسان ، والإنسان من حيث هو انعكاس هذه التجليات ، ناسوت الحق وناسوت الحق حق ، ولذلك قال الحلاج : أنا الحق ! .

المراجع

L. .MASSIGNON , LA PASSION DE – ١
HALLAG, TOME III , PARIS 1975,P.14

٢ – أخبار الحلاج ، تحقيق ماسنيون ، و،ب ، . كراوس ، باريس ١٩٣٦.
(أعادت طبعه بالآفست مكتبة المثني ببغداد) المقدمة الفرنسية ، ص ٤٩ .

٣ – شرح الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن العربي ، بيروت بلا تاريخ ، المقدمةص ٣٥ .

٤ – أبو العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، بيروت بلا تاريخ ، ص ٢٢٠ .

٥ – العهد العتيق :٢٦ – ٢٧ .

٦ – مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص ٣٥

٧ – عفيفي ، التصوف الثورة الروحية ص ٧٨

٨ – مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص ٣٥ .

٩ – نفس المرجع والصفحة .

١٠ – التصوف الثورة الروحية ص ٧٨ – ٧٩ .

١١ – مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص ٣٥ – ٣٦

١٢ – ابن عربي ، فصوص الحكم ، ج١ ، ص ١٣٨ .

١٣ – مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص ٣٥ – ٣٦

١٤ – شرح عفيفي على فصوص الحكم ص ١٨٩ – ١٩٠ .

١٥ – الدكتور عبد الرحمن بدوي تاريخ التصوف الإسلامي ، الكويت ١٩٧٥ ، ص ٨٨ .

١٦ – سدني سبنسر ، التصوف في أديان العالم ، المملكة المتحدة ١٩٦٣ ص ٣٠٦ .

١٧ – نفس المرجع السابق ص ٣٢٨ .

١٨ – أخبار الحلاج ص ٨١ .

١٩ – نفس المرجع السابق ص ٨٣ .

٢٠ – نفس المرجع ص ١٤ .
٢١ – نفس المرجع ص ١١٧ .
٢٢ – النفري ، المواقف والمخاطبات، شرح آرثر أربري ، لندن ١٩٣٥ ، موقف القرب ص ٣ .
٢٣ – مقدمة عفيفي على فصوص الحكم ص ٣٥ .
٢٤ – الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية ، جمع محمد المدني ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٧ م – ١٣٨٧ هـ ، مصر ، ص ٦٦ .
٢٥ – مجلة «عالم الفكر» المجلد السادس ، العدد الثاني ١٩٧٥ ، ص ٤٨ .
٢٦ – أخبار الحلاج ومعه الطواسين ، مصر ١٩٧٠ ، ص ١٠٠ .
٢٧ – غرديه وقنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر ، بيروت ١٩٦٧ ، الجزء الثاني ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١٧ .
٢٨ – نفس المرجع السابق ص ٣٢٠
٢٩ – أخبار الحلاج ، تحقيق ماسنيون وكراوس ، ص ٨ .
٣٠ – الدكتور عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام ، فصل المنحنى الشخصي لحياة الحلاج مصر ١٩٦٤ ، ص ٦٦ .
٣١ – غرديه وقنواتي ، ج٢ ، ص ٣٠٩ و ٣١٠ .
٣٢ – نفس المرجع السابق ص ٣٠٤
٣٣ – الدكتور مصطفى كامل الشيبي ، شرح ديوان الحلاج ، بغداد / بيروت ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م ، ص ١٥٣ .
٣٥ – مجلة أدب ، بيروت ، العدد الخامس ، شتاء ١٩٦٣ .

الفصل الخامس

الحلاج بين فناءين

الحلاج بين فناءين

(١)

إذا أوغل الصوفي علواً في معارج القدس ، ألفى نفسه ملتزماً بشريعة تتناسب مع الدرجة التي بلغها من الارتقاء الروحي ، فما هو حسن عند عامة الناس ربما لايتقبله الصوفي بقبول حسن ، وقد يعرض عنه ولا يأخذ به . وهم ، على العكس منه ، قد يستقبحون من أفعاله أو أقواله ماقد يرونه منافياً للشرع الذي ينظم علاقاتهم على الصعيد الذي يقفون عليه ، وليس من طبيعة هذا الخلاف أن يصل الى حلّ ، أو الى كلمة سواء يجتمع عليها الطرفان ماظل الناس متفاوتين في المدارك والمواهب ، وما ظلّوا متباينين في العقول والأمزجة . فلا العامة بقادرة على ارتقاء السلّم ، ولا الصوفي بقادر على النزول إليهم ، وإن كان بعضهم يرى أن من واجبه أن يفعل ذلك ومن هنا سوء الفهم المتبادل بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة ، أو بين فقهاء الظاهر وبين الصوفية.وقد عبّر الحسن بن منصور الحلاج عن هذه الحقيقة ، وهو على خشبة الاعدام ، بكلمة بليغة فاقت كل ماقيل على لسان أبطال وقفوا مثل موقفه . وقد جاء فيها :

> «...وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك ، فاغفر لهم ؛فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا مافعلوا ، ولو سترت عني ماسترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد ... » (١)

والحلاج ، كغيره من الصوفية المتحققين ، اكتشف تجريبياً أن في الإنسان بعداً مفارقاً ، أو ان شئت – بعداً ميتافيزيقياً . لكنه لم يشأ كغيره من الصوفية أن يتكتم على هذه الحقيقة،فصرّح بها فيما أشار إليه غيره إيماءً ورمزاً ، أو غلّفها بعبارات لايسع « البرّاني » أن ينفذ إليها أو يحيط بمعناها ، صَوناً للدر أن تطأه أقدام الخنازير، كما حذر من ذلك السيد المسيح (٢) .

— ٢ —

لم يكن الحلاج يختلف عن غيره من الصوفية من حيث تقيّده بالشريعة : فقد التزم بها كما التزموا ، ولم يَحد عنها قيد شعرة كما لم يحيدوا . وكان يكثر من أداء النوافل إلى جانب مافرضه الكتاب والسنّة من عبادات وطاعات كما كانوا يكثرون . ولعلّه في هذه الناحية لم يكن يقصر عنهم ، بل ربما زاد عليهم (٣).لكنه يختلف عنهم من حيث اقتصارهم على تفسير تجربتهم من خلال فهم معمّق للنصوص المقدسة — وهم بهذا إنما يضعون تجربتهم في منظور الشريعة ويدرجونها في إطارها ؛ قد يختلفون عن العامة في استشفاف المعاني العميقة والرموز الدقيقة ، لكنهم لايكسرون الأطر ولا يخترقون الحواجز (٤) . أي أنهم كانوا يعمدون إلى قياس التجربة بمقياس الشريعة، لا العكس . وعند هذه النقطة بالذات كان اختلاف الحلاج عن صوفية عصره : لم يكتف الحلاج ، كما فعل غيره من الصوفية، بالذهاب عمقاً بل رام الامتداد اتساعاً ؛ لقد ضاق ذرعاً بالشريعة بما هي « حدود » فيما كانت تجربته تتنامى وتتعاظم ، وبالعبادات بما هي من « السوى ».لقد أراد تطويراً في الشريعة بمقدار ماتسمح له تجربته الميتافيزيقية بالتطوير (٥) . وهذا ما أدى به إلى الاصطدام بالصوفية الذين نبذوه وتبرّؤوا منه ، حتى لقد قال له الجنيد : أحدثت في الإسلام ثغرة لايسدّها إلا رأسك ! (٦) .

— ٣ —

ثم إن الحلاج لم يقف عند حدود اختلافه مع الصوفية بل تعدّاه إلى الاصطدام بالبيروقراطية العباسية في دعوته إلى تأسيس « دولة الروح » على أنقاض الخلافة ، فكان له اتصالات بالقرامطة وغيرهم من الأحزاب العلوية أو الهاشمية يستعين بهم على تحقيق غرضه . فاصطدم به « فقهاء السلطان » الذين حكموا بقتله وتحريق جثّته ، ولم يسلم من فتاواهم بكفره وزندقته حتى بعد مماته (٧) .

— ٤ —

من يقرأ ديوان الحلاج وأخباره ، وما اشتملت عليه من منظوم ومنثور ، يرعه

مبلغ مافيها من تناقض بين أقصى الإيمان وأقصى الكفر : الإيمان الذي تدعو إليه الشريعة ، والكفر الذي أدت إليه تجربته . اسمعه يقول : « ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته إيمان ، ولا طاعة إلا وتحتها معصية أعظم منها ... » (٨) . و « مَن فرّق بين الكفر والإيمان فقد كفر ، ومن لم يفرق بين الكافر والمؤمن فقد كفر . » (٩).في المطلق ، حيث تتألف المتناقضات وتتواحد الأضداد ، لا كفر ثمة ولا إيمان ، لاخير ولا شر ، لانور ولا ظلام – وبالتالي ، لا حلال ولا حرام ، ولا جنة ولا نار . واسمعه يستهين بالجنة والنار : « ... وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك ، وعواطر قربك ، استحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسموات ، وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي ، أو بطرفة من أحرّ أنفاسي لما اشتريتها . ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني ». (١٠) أما في النسبي ، حيث الحجاب مسدل على الحقيقة ، أو إن شئت قلت، على القلوب والبصائر ، وحيث المتناقضات على احتدامها والمتباينات على تفرّدها ، فلا سبيل إلا الشريعة يعمل الإنسان على هدى منها ، ولاطريق إلا العبادات يتطهر بها من أوضار الحياة اليومية ، ومن متطلبات الغرائز . كيف يعمل بالشريعة من هو في المطلق،والشريعة لم تشرع إلا لمن هو لاصق بعالم الزمان والمكان ؟ ولذلك نجده يعبر عن هذه الحال الفذة بهذين البيتين اللذين أردناهما أن يكونا محور البحث في هذه المقال :

يقول الحلاج :

إذا بلغ الحب الكمال مــن الفتــى   وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
يشاهد حقاً حين يشهده الهـــوى   بأن صلاة العارفين من الكفـــــر (١١)

– ٥ –

ابن تيمية في محاولته تفسير هذين البيتين ، يميز بين ثلاثة أنواع من الفناء :

– **أولها الفناء الشرعي** ، وهو أن يفنى الصوفي بعبادة الله تعالى عن عبادة ماسواه ، وبحبه عن حب ماسواه.ويقول: إن هذا تحقيق التوحيدوالإيمان (١٢)

- **وثانيها** ، أن يغيب أو يفنى بالمذكور عن الذكر ، وبالمعروف عن المعرفة ، وبالمعبود عن العبادة ، حتى يفنى من لم يكن ويبقى مالم يزل . ويصف شيخ الإسلام هذا النوع من الفناء بـ « مقام الفناء الذي يعرض لكثير من السالكين لعجزهم عن كمال الشهود المطابق للحقيقة . » (١٣) .

- وأما **النوع الثالث** من الفناء وهو « الفناء عن وجود السوى » بحيث يرى أن وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فهذا هو قول الملاحدة أهل الوحدة (يريد : وحدة الوجود) (١٤) .

يعقب ابن تيمية على قول الحلاج « و غاب عن المذكور » بالقول أنه كلام جاهل ، ولا يحمد أصلاً ، بل المحمود أن يغيب بالمذكور عن الذكر ، لا أن يغيب عن « المذكور » في سطوات الذكر — اللهم إلا أن يريد أنه غاب عن المذكور فشهد المخلوق ، وشهد أنه الخالق ، ولم يشهد الوجود إلا واحداً ، ونحو ذلك من المشاهدات الفاسدة ، فهذا شهود أهل الإلحاد لاشهود الموحدين ، ويختم ابن تيمية شرحه بقوله : ولعمري أن من شهد هذا الشهود الالحادي فإنه يرى صلاة العارفين من الكفر . (١٥) .

- ٦ -

ويؤيد ماذهب إليه ابن تيمية تلميذه ابن قيّم الجوزية في شرحه على « منازل السائرين » لأبي اسماعيل الهروي (ت ٤٨١ هـ) بالقول : إن شهود العبودية أكمل وأتمّ من الغيبة عنها بشهود المعبود . فشهود المعبودية والمعبود درجة الكمّل . والغيبة بأحدهما عن الآخر للناقصين . فكما أن الغيبة بالعبادة عن المعبود نقص ، فكذلك الغيبة بالمعبود عن عبادته نقص (١٦). ثم يقول : « حتى أن من العارفين من لايعتدّ بهذه العبادة ، ويرى وجودها عدماً ، ويقول هي بمنزلة عبودية النائم وزائل العقل ، لايعتد بها » (١٧). ومقتضى ذلك أن يشهد الذاكر الذكر والمذكر كليهما ، لا أن يغيب عن ذكره بمذكوره ، أو عن مذكوره بذكره. ولعل وراء هذا الموقف الذي اتخذه ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم والسلفية عموماً اعتبارهم أن الأصل هو عالم

التكليف ، عالم الزمان والمكان ، أو عالم النسبي ، لأن مايهم الناس من هذا الانسان أو ذاك ليس تحققه بالتجربة الميتافيزيقية ، بما هي شأن يخصه وحده ، بل ماينعكس عليهم من فائدة أو مصلحة تؤدي إلى الحفاظ على نظام الأشياء بما هي عليه، دون أن يعكر عليهم صفوهم نزوة ثائر ، أو صيحة خارجي – خصوصاً إذا كانوا غير قادرين، بحكم طبعهم أو تكوينهم ، على تلبية النداء أو التجاوب مع الصيحة ! .

– ٧ –

خلافاً لابن تيمية وابن قيم الجوزية ، يذهب الصوفية إلى رؤية الذاكر لذكره ، أو العابد لعبوديته ، من « الشرك الخفي » لأن رؤية الذاكر لذكره في ذكره ، أو ذكره لذكره ، هي رؤية لنفسه في ذكره ، ورؤيته لنفسه هي ذكر لها، ورؤية النفس وذكر النفس كلاهما حجاب وكل حجاب فمن السوى ،وكل رؤية للسوى فنفي لشهود المذكور ، أو هي « غيبة عن المذكور » ! لكن يغير المعنى الذي أراده الحلاج.

وفي صدد الذكر وما يجب أن يكون عليه يقول الكلاباذي : حقيقة الذكر أن تنسى ماسوى المذكور في الذكر (١٨) ، ويقول ذو النون المصري : الذكر هو غيبة الذاكر عن الذكر (١٩) لاعن « المذكور » كما يقول الحلاج . وينقل ابن عجيبة عن الواسطي قوله :« الذاكرون في ذكره (أي الذين يذكرون أنفسهم في ذكره) أشد غفلة من التاركين لذكره ، لأن ذكره سواه »،ثم يعقب ابن عجيبة على الواسطي بقوله : يعني أن الذاكرين الله بالقلوب هم في حال ذكرهم لله بلسانهم أكثر غفلة من التاركين لذكره ، لأن ذكره باللسان وتكلفه يقتضي وجود النفس – وهو شرك، والشرك أقبح من الغفلة ؛ هذا معنى قوله « لأن ذكره سواه ؛ أي لأن ذكر اللسان يقتضي استقلال الذاكر والفرض أن الذاكر محو في مقام العيان » (٢٠).وقد ذهب أبو القاسم الجنيد إلى أبعد مما ذهب إليه من تقدم ذكرهم حين قال : من قال (الله !) عن غير مشاهدة فهو مفتر (٢١)،لأن مقتضى المشاهدة الغيبة . ويقول أبو العباس الدينوري : اعلم أن أدنى الذكر أن ينسى مادونه ، ونهاية الذكر أن يغيب الذاكر – في الذكر – عن الذكر ، ويستغرق بمذكوره عن الرجوع إلى مقام الذكر . وهذا حال فناء الفناء (٢٢).

عوداً إلى عبارة الحلاج الواردة في البيت الأول ، وفيها قوله : وغاب عن المذكور في سطوة الذكر . نقول : لو كان غير الحلاج نطق بهذه العبارة لقلنا كماقال ابن تيمية « انه كلام جاهل » ، لما انطوت عليه من تعارض شديد مع كل ماتقدم من أقوال الصوفية التي رأت سلامة الذكر « أن يغيب الذاكر بمذكوره عن ذكره » ، لا أن « يغيب عن المذكور » . اما وان الحلاج هو قائل هذا الكلام اقتضى أن نلتمس له تأويلاً يتمشى مع طبيعة التجربة الصوفية مستمداً من أقوال غيره من الصوفية . هنا ينهض أمامنا عدة احتمالات تأويل :

- **أولها** ، أن المذكور هو الحلاج نفسه من حيث أن الذاكر مذكور قبل أن يكون ذاكراً ، كما أن المريد « مراد » في الحقيقة ، كما يؤكد ذلك الكلاباذي (٢٣) والقشيري (٢٤) . يقول أبو يزيد البسطامي : غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء : توهمت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه . فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري ، ومعرفته تقدمت معرفتي ، ومحبته أقدم من محبتي ، وطلبه لي أولاً حتى طلبته (٢٥).وقريب من هذا دعاء لأبي القاسم الجنيد يناجي فيه الحق تعالى بقوله : يا ذاكر الذاكرين بما به ذكروه ، ويا بادئ العارفين بما به عرفوه ، ياموفق العابدين لصالح ماعملوه ، من ذا الذي يشفع عندك إلا بإذنك ؟ ومن ذا الذي يذكرك إلا بفضلك ؟ (٢٦) . فالذاكر ابتداءً هو الحق تعالى : يذكر نفسه في ذكر الانسان له ، والذاكر انتهاء هو الإنسان : يذكر الله في ذكر الله له . أو قل:المذكور ابتداء هو الإنسان : يذكره الله فيذكره بنفسه فيذكره ،والمذكور انتهاء هو الله : يذكره الإنسان في ذكر الله لنفسه في ذكر الإنسان له ! .

- **وثانيها** ، أن « المذكور » هو الكلام المذكور من باب نيابة الصفة عن الموصوف . وفي هذه الحال ، يكون « المذكور » من السوى ماظل الصوفي ذاكراً لذكره في ذكره . وهذا ماحذر منه الواسطي بقوله : « الذاكرون في ذكره أكثر غفلة من الناسين لذكره ، لأن ذكره سواه » ، على نحو ماتقدم معنا ، وفي صدد

« ذكر الغفلة » ، يقول القشيري : ومنهم ، من غيرته ، حين يرى الناس يذكرونه تعالى بالغفلة ، فلا يمكنه رؤية ذلك وتشق عليه . (٢٧) ، من ذلك مايروى عن أبي الحسين النوري أنه سمع رجلاً يؤذن فقال : طعنة وسم الموت ! وسمع كلباً ينبح فقال : لبيك وسعديك : ! ، فقيل له : إن هذا ترك للدين ، فإنه يقول للمؤمن في تشهده : طعنة وسم الموت ! ويلبي عند نباح الكلاب . فسئل في ذلك فقال : « أما ذلك فكان ذكره لله على رأس الغفلة . وأما الكلب،فقال تعالى :﴿ وإن من شيء الاّ يسبّح بحمده ﴾(٢٨) . فأتم الذكر وأعلاه درجة هو « الذكر مع وجود الغيبة عما سوى المذكور » كما يقول ابن عباد الرندي (٢٩) . فإن كان « الكلام المذكور » من السوى ، أي ذكره تعالى على الغفلة ، كانت غيبة الحلاج عن « المذكور في سطوة الذكر » مرتبة العارفين المحققين من الأولياء ، وفي هذا المقام ينقطع ذكر اللسان ويكون العبد محواً في وجود العيان . (٣٠) .

- **وثالثها** ، وهو أخطرها وأهمها ، أن يكون«الحق» من السوى ، في هذه الحال يكون الحق خلقاً ، والخلق حقاً . فكما أن الفناء عن الخلق يوجب بقاء في الحق ، كذلك إن الفناء عن الحق يوجب بقاء في الخلق ، الخلق المتحقق بكلية وجوده. لوكان الحلاج غير متحقق بهذه الحال لقلنا أن « غيبته عن المذكور » ، كفر وزندقة دعوة إلى الوهبة نفسه . أما وأنها معاناته فهو غير مسؤول عنها . لان الصوفي تبدو عليه الأحوال في الذكر ومنها غيبة الذاكر عن المذكور حالاً حائلة لاتدوم » ، كما يقول مصطفى كامل الشيبي (٣١) . نحن هنا بازاء حال فذة ، لعلها الذروة في التجربة الصوفية ،ويسميها ماسنيون بـ « تبادل الأدوار » حين يوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر . (٣٢) .

- ٩ -

وقد أشار إلى هذ الحال من « تبادل الأدوار » أبو طالب المكي في قوله اشارة ضمنية غير صريحة بقوله : « فلما أفردهم الله تعالى ممن سواهم افردوه عما سواه ، فاستولى عليهم ذكره ، فاصطلم قلوبهم نوره تعالى ، فاندرج ذكرهم في

ذكره ، فكان هو الذاكر لهم (أقول : وكانوا هم المذكورين !) ، وكانوا هم المكان لمجاري قدرته عز وجل ؛ فلا يوزن مقدار هذا الذكر ، ولايكتب كيفية هذا البرّ ، فلو وضعت السموات والأرض في كفّة لرجح ذكره تعالى لهم بهما ، وهم الذين قال لهم (في حديث قدسي) : فترى من واجهته بوجهي لعلم أحد أي شيء أريد أن أعطيه ، لوكانت السموات والأرض في موازينهم لاستقللتها لهم ، أول ماأعطيتهم أن أقذف من نوري في قلوبهم فيخبرون عني كما أخبر عنهم . » (٣٣) .

وأصرح منه ماجاء فيما ينسبه أحمد بن عبد الجبار النفري إلى الحق تعالى من قوله له : « انتقب بي كما انتقبت بك تسر إليّ كل عين فلا ترى عندي سواك ، وتسرى إليك فإذا سرت فلا ترى عندك سواي» (من موقف « كدت لا أؤاخذه »)، أي احتجب بي كما احتجبت بك . هنا الحق حجاب الخلق ، والخلق حجاب الحق وكل من الحق والخلق حجاب للآخر بالتبادل . فإذا احتجب الخلق بالحق صار الخلق حقاً ،وإذا احتجب الحق بالخلق صار الحق خلقاً (باعتبار أن الخلق محل تجليات الحق الأسمائية ، لا الحق بما هو حق في ذاته !) . أو تقول : إذا احتجب الخلق بالحق فني الخلق عن نفسه وبقي الحق فصار حقاً بما هو باق بالحق . وإذا احتجب الحق بالخلق فني الحق عن نفسه (وهذا حادث نفسي يجري في قلب الصوفي عندما ينسخ تجلّ لاحق تجلياً سابقاً !) فصار خلقاً بما هو باق بالخلق ! .

يقول آرثر ابري في شرح هذه الفقرة (انتقب بي كما انتقبت بك ..)من الموقف المذكور : « إن هذا تبادل الأشخاص الذي يحدث عند كمال الإتحاد الصوفي .» (٣٤).

وشبيه بهذا ، وإن كان يذهب من منطلق آخر ، قول ابن العربي :

الرب حق والعبد حـــــق   يا ليت شعـــري من المكلــف ؟
إن قلت عبد فذاك ميــــت   أو قلــت رب . أنــّى يكلّــف ؟ (٣٥)

وقوله :

فيحمدنــي وأحمـــــده   ويعبدنـــي وأعبـــــده (٣٦)

وقول ابن الفارض :

لها صلواتي بالمقام أقيمها ... وأشهد فيه أنها لي صلت
كلانا مصلّ واحد ساجد إلى ... حقيقته بالجمع في كل سجدة (٣٧) .

نقول : إذا كان تبادل الأدوار ، أوتبادل الأشخاص ، ينطوي على الذكر المتبادل فيكون الذاكر هو الحق والخلق مذكوراً ،وعلى الحجاب المتبادل فيكون الحاجب هو الحق والخلق محجوباً ،وعلى الحمد المتبادل فيكون الحامد هو الحق والخلق محموداً ، وعلى العبادة فيكون العابد هو الحق والخلق معبوداً .نقول : إذا كان تبادل الأدوار ، أوتبادل الأشخاص ينطوي على كل هذا ، أفهل ينطوي على « القتل » أيضاً ؟ من منطلق أن الحب موت المحب في نفسه وانبعاثه حياً في المحبوب ، في نفس اللحظة ، نقول إن « القتل المتبادل » وارد أيضاً . فهذا جران العود النميري يقول :

كلانا يستميت إذا التقينا ... وأبدى الحب خافتة الضمير
فأقتلها وتقتلني ونحيا ... ونخلط مانموّت بالنشور

ولعل أبا يزيد البسطامي من هذا المنطلق قال : « بطشي به أشد من بطشه بي ! » (٣٨) فكأنه يقول : « حبه لي أشد من حبي له .. »

― ١٠ ―

لنأت الآن إلى الشطر الأخير من البيت الثاني : « بأن صلاة العارفين من الكفر » . نقول : أن الصوفية كثيراً مايعودون بالكلمة إلى حالتها الخاميّة أو البدئية ، إلى براءتها الأولى ، دون الالتفات إلى ماتواضع عليه الناس من معان جديدة لها تخفي ، في كثير أو قليل ، معناها الأولي البكر . فالعذاب يتحول إلى عذوبة في « وحدة الجنة والنار » عند ابن العربي كما جاء في آخر الفص السابع من « فصوص الحكم » (٣٩) . وكذلك « الكفر » هو « الستر » عنده كما جاء في الفص الثالث (٤٠) . وهكذا يكون : الكفر و الستر و الحجاب و السوى ، أسماء مترادفات تستخدم في المصطلح الصوفي للتعبير عن مدلولات مغايرة للمدلولات

المتعارف عليها في حياتنا اليومية . وقد مرّ معنا أن الذاكرين (لأنفسهم) في ذكره أشد غفلة من الناسين لذكره ، لأن ذكره « سواه » ! وكذلك المصلون حين لايفنون عن رؤيتهم لصلاتهم أو عن أنفسهم في صلاتهم ،إنما يقعون في « الشرك الخفيّ » ؛ ومادامت ثنائية العابد والمعبود قائمة (وهذا مقام الفرق) ، فالشرك واقع لامحالة ،وما من سبيل إلى تخطّي هذه الثنائية إلا حين يرتقى الصوفي إلى « مقام الجمع » أو « عين الجمع » ؛ وعندئذ يفنى عن نفسه وعن الخلق فيتخلص من « لوثة الشرك » ؛ وعندئذ تصح صلاته إذ يصلي المعبود لنفسه من خلال صلاة العابد له ، فيكون كلاهما مصلياً واحداً ساجداً إلى حقيقته في كل سجدة ، كما يقول ابن الفارض .

قلنا في بداية هذا البحث : « في المطلق ، حيث تتآلف المتناقضات ، وتتواحد المتضادات،لاكفر ثمة ولا إيمان ،لاخير ولا شر ، لانور ولا ظلام – وبالتالي، لا حلال ولا حرام ، ولا جنة ولا نار . » وقلنا : أما في النسبي ، حيث الحجاب مسدل على الحقيقة ، أو إن شئت قلت : على القلوب والبصائر ، وحيث المتناقضات على احتدامها ، والمتباينات على تفرّدها ، فلا سبيل إلاّ الشريعة يعمل الإنسان على هدْيٍ منها ، ولا طريق إلا العبادات يتطهر بها من أوضار الحياة اليومية ومن متطلبات الغرائز . والصوفي المتحقق ، إذ يرجع من المطلق إلى النسبي ، إنما يكرر « الخطيئة الأولى » التي هي قدره ، مثلما كانت قدر أبويه آدم وحواء،كل مايقوله أو يفعله في النسبي فهو نسبي ، فإن كان خيراً انطوى على شر ، وإن كان إيماناً انطوى على كفر ، وإن كانت صلاة كانت صلاته من « الشرك الخفي » ، أو الكفر ، وعند الصوفي ، الانتقال من الجمع إلى الفرق ، كالهبوط من السماء إلى الأرض ، خطيئة . من هنا كانت"صلاة العارفين من الكفر !" .

مراجع البحث

١ – أخبار الحلاج ، تحقيق ل . ماسنيون و ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد) ، ص ٨ .

٢ – انجيل متى ٧ : ٦

٣ – أخبار الحلاج ، ص ٩٣ .

٤ – يقول أبو القاسم الجنيد : الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام . ويقول أيضاً : من لم يحفظ القرآن،ولم يكتب الحديث ، لايقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة (انظر الرسالة القشيرية ، الجزءالأول ص ١٣٤ ، القاهرة بلا تاريخ ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود ابن الشريف) .

٥ – عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ، من مقال لماسنيون بعنوان « المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام » ضمنه بدوي كتابه المشار إليه . انظر على وجه الخصوص ص ٦٩ و ٧٣ منه .

٦ – يرجع إلى بحث للدكتور أحمد محمود صبحي بعنوان « التصوف : ايجابياته وسلبياته» .مجلة - عالم الفكر - ، العدد الثاني ، ١٩٧٥ .

٧ – يرجع من أجل تفاصيل محاكمة الحلاج إلى « شخصيات قلقة في الإسلام » ، وخصوصاً إلى فصل بعنوان : المنحنى الشخصي لحياة الحلاج . وهو فصل ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي عن ماسنيون . كذلك إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبي ، شرح ديوان الحلاج (المقدمة) ، بغداد – بيروت ، ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م ، الطبعة الأولى .

٨ – أخبار الحلاج ص ٨٨ .

٩ – نفس المرجع ص ٧٤ .

١٠ – نفس المرجع ص ٦٨ .

١١ – يرجع إلى الدكتور كامل مصطفى الشيبي ، شرح ديوان الحلاج ، ص ١٩٦ – ١٩٧ – ١٩٨ . وإلى أخبار الحلاج ص ٦٦ . وفي المرجعين جاء « الصب » بدلاً من « الحب » والمعنى لايستقيم إلا بـ « الحب » .

١٢ – نقله ماسنيون إلى « أخبار الحلاج » : ص ٦٧ عن ابن تيمية في (مجموعةالرسائل والمسائل ، مصر ١٣٤١ هـ ، ص ١٠٥) .

١٣ – نفس المرجع ص ٦٧ .

١٤ – نفس المرجع والصفحة .

١٥ – نفس المرجع والصفحة .

١٦ – ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ١٩٧٢ م . ١٣٩٢ هـ . الجزء الأول ، ص ١٥٠ – ١٥١ .

١٧ – نفس المرجع ص ١٥١ .

١٨ – الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين النواوي ، الطبعة الأولى ، مصر ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م ، ص ١٢٣ .

١٩ – الرسالة القشيرية ، الجزء الثاني ، ص ٤٦٨ .

٢٠ – ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (حكم ابن عطاء السكندري) ، الطبعة الثانية ، مصر ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٢ م ، ص ١٠٤ .

٢١ – الكلاباذي ص ١٢٥ .

٢٢ – طبقات السلمي ، تحقيق نور الدين شريبة ، الطبعة الثانية ، مصر ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م ، ص ٤٧٧ .

٢٣ – الكلاباذي ص ١٦٦ – ١٦٧ : « لأن المريد لله تعالى لايريد إلا بإرادة من الله عز وجل تقدمت له . قال الله تعالى : ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ ،وقال : ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ وقال :﴿ ثم تاب عليهم ليتوبوا ﴾ .فكانت إرادته لهم سبب إرادتهم له .. ومن أراده الله فمحال أن لايريده العبد ، فجعل المريد مراداً والمراد مريداً ، غير أن المريد هو الذي سبق اجتهاده كشوفه ، المراد هو الذي سبق كشوفه اجتهاده » .

٢٤ – الرسالة القشيرية ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ .
٢٥ – طبقات السلمي ص ٧٢ .
٢٦ – نفس المرجع ص ١٥٧ .
٢٧ – الرسالة القشيرية ، ج ٢ ، ص ٥١٧ .
٢٨ – نفس المرجع ص ٥١٨ .
٢٩ – ابن عباد الرندي ، شرح الحكم العطائية ، مصر ١٣٥٨ هـ – ١٩٣٩ م ، الجزء الأول ص ٤١ .
٣٠ – نفس المرجع ص ٤٢ .
٣١ – الشيبي ، شرح ديوان الحلاج ، ص ١٩٨ .
٣٢ – نقله الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى « شطحات الصوفية » الطبعة الثانية ، الكويت ١٩٧٦ ، ص ١٠ ، عن (ماسنيون « بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين».ص ٩٩ ، باريس ١٩٢٢) .
٣٣ – أبو طالب المكي ، قوت القلوب.مصر ١٣٨٠هـ- ١٩٦١ م ، ج١ ، ص ٢٤٣ .
٣٤ – آرثر اربري ، شرح « المواقف والمخاطبات » لأحمد بن عبد الجبار النفري ، لندن ١٩٣٥ ص ٢١٩ (القسم الإنكليزي) .
٣٥ – ابن العربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق الدكتور عثمان يحيى ، القاهرة ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م ، السفر الأول ، ص ٤٢ .
٣٦ – ابن العربي ، فصوص الحكم ، شرح أبو العلا عفيفي ، بيروت بلا تاريخ ، الجزء الأول ص ٨٣ .
٣٧ – ديوان ابن الفارض ، تحقيق فوزي عطوى ، بيروت ١٩٦٩ ، التائيه الكبرى ، ص ٤٧ .
٣٨ – عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، ص ٣٨ .
٣٩ – ابن العربي ، فصوص الحكم ، « فص حكمة عليّة في كلمة اسماعيلية » حيث جاء في الصفحة ٩٤ :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحـــده

وما لوعيد الحق عين تعايــــــن

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهـــــم

على لذة فيها نعيــم مبايــــــن

نعيم جنان الخلد فالأمر واحـــــد

وبينهما عند التجلّي تبايــــــن

يسمى عذاباً من عذوبة طعمـــــه

وذاك له كالقشر والقشر صايــن

٤٠ – ابن العربي ، فصوص الحكم ، « فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية » حيث جاء في الصفحة ٧٤ تفسير قوله تعالى : ﴿ ولا يلدوا إلافاجراً كفاراً ﴾ ، يقول الشيخ الأكبر « ماينتجون ولايظهرون (إلا فاجراً) أي مظهراً ماستر ، (كفاراً) أي ساتراً ماظهر بعد ظهوره ، فيظهرون ماستر ، ثم يسترونه بعد ظهوره) .

الفهرست